موسوعة المسائل العقدية

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

دار اللؤلؤة

الجزء الرابع العاشر

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(باب الأئمة من قريش)

هذا الشرط -وهو أن يكون الخليفة قرشيا- من الشروط التي وردت النصوص عليه صريحة وانعقد إجماع الصحابة والتابعين عليه، وأطبق عليه جماهير علماء المسلمين، ولم يخالف في ذلك إلا النزر اليسير من أهل البدع كالخوارج وبعض المعتزلة وبعض الأشاعرة.

(فرع): من هم قريش؟

قبيلة قريش هم أولاد قريش، واختلف النَّسَّابون في قريش هذا من هو؟ على عدة أقوال:

الأول: قيل هو: النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر.

قال ابن هشام في سيرته (١/ ٩٣).: النضر قريش، فمن كان من ولده فهو: قرشي. ومن لم يكن من ولده فليس بقرشي. وإلى هذا القول ذهب بعض الشافعية كما في حاشية الجمل (٧/ ٧٨٤)، ويدل على ذلك ما ذكره ابن إسحاق وغيره في قصة وفد كنده: أن الأشعث بن قيس قال (يا رسول الله، نحن بنو آكل المرار، وأنت ابن آكل المرار فتبسم رسول الله ﷺ وقال: ناسبوا بهذا النسب العباس بن عبد المطلب، وربيعة بن الحارث ثم قال لهم: لا. بل نحن بنو النضر بن كنانة لا نقفوا أمنا ولا ننتفي من أبينا، فقال الأشعث بن قيس: هل فرغتم يا معشر كندة؟ والله لا أسمع رجلًا يقولها إلا ضربته ثمانين)[1].

---

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٢١٢،٢١١)، والطيالسي (٢/ ٢٢٢، رقم ١١٤٥)، وابن سعد في الطبقات (١/ ٢٣)، وابن ماجة (٢٦١٢)، والخطيب في التاريخ (٧/ ١٢٨) وغيرهم والحديث قال عنه ابن كثير في البداية والنهاية (٢/ ١٨٦): إسناده جيد قوي، وصححه البوصيري في مصباح الزجاجة، وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (٢٣٧٥) وحسنه =

وقوله في الحديث (آكل المرار) المرار شجر من شجر البوادي، وآكل المرار هو: الحارث بن عمرو بن حجر بن عمرو بن معاوية بن كندة، وللنبي ﷺ جدة من كندة مذكورة وهي أم كلاب بن مرة وإياها أراد الأشعث. كما في زاد المعاد (٣/ ٤٠)، وقوله (لا نقفوا أمنا) أي رماها بالفجور، وانتفى من أبيه أي انتسب إلى غير أبيه.

قال البغدادي كما في أصول الدين (ص: ٢٧٦): وهذا اختيار أبي عبيدة معمر بن المثنى، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وبه قال الشافعي رضي الله عنه وأصحابه، وهو قول ابن حزم كما في جمهرة أنساب العرب (ص: ١٢)، وابن منظور كما في لسان العرب (٦/ ٣٣٤)، وهو قول ابن القيم كما في الزاد (٣/ ٤٠)، وقول الحافظ ابن حجر كما في الفتح (٦/ ٥٣٤). رحمهم الله تعالى.

الثاني: أن قريشًا هو فهر بن مالك، قال الزبيري في نسب قريش (ص: ١٢): قالوا: اسم فهر بن مالك، قريش، ومن لم يلد فهر فليس من قريش.اهـ.

وقال الزبيدي كما في إتحاف السادة المتقين (٢/ ٣٠): والصحيح عند أئمة النسب أن قريشًا هو: فهر بن مالك بن النضر، وهو: جماع قريش وهو: الجد الحادي عشر لرسول الله ﷺ، فكل من لم يلده فليس بقرشي.

قيل: اسمه فهر. ولقبه: قريش. وقيل: العكس، وقد روي عن نسابي العرب أنهم قالوا: من جاوز فهرًا فليس من قريش، وقال الزهري كما في الزاد (٣/ ٤٠): وهو الذي أدركت عليه من أدركت من نسابي العرب أن من جاوز فهرًا فليس من قريش.

قال العلامة الشنقيطي في أضواء البيان (١/ ٥٢): فالفهري قرشي بلا نزاع، ومن كان من أولاد مالك بن النضر، أو أولاد النضر بن كنانة ففيه خلاف، ومن كان من أولاد كنانة من غير النضر فليس بقرشي بلا نزاع.

=
الأرنؤوط في تحقيق المسند.

ويدل على ذلك ما رواه واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشًا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بين هاشم) رواه مسلم (٢٢٧٦).

وهناك أقوال أخرى ضعيفة وسميت قريش قريشًا من التقرش، والتقرش التجارة والاكتساب، وقال ابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام (١/ ٩٣، ٩٤): يقال سميت قريش قريشًا لتجمعها من بعد تفرقها.

وقال الزبيدي كما في تاج العروس (٤/ ٣٣٧): وقد حكى بعضهم في تسمية فهر بقريش عشرين قولًا أوردتها في شرحي على القاموس.اهـ.

وقيل غير ذلك تراجع في نسب قريش لابن المصعب الزبيري (ص: ١٢)، و لسان العرب مادة (قرش) (٦/ ٣٣٥)، وفتح الباري (٦/ ٥٣٤).

(فرع): أدلة أهل السنة والجماعة على اشتراط القرشية.

قلنا: إن جماهير علماء المسلمين قاطبة ذهبوا إلى اشتراط هذا الشرط وحكى الإجماع عليه من قبل الصحابة والتابعين، وبه قال الأئمة الأربعة، فقال الإمام أحمد في رواية الإصطخري كما في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلي (١/ ٢٦): الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها ولا يخرج عليهم، ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة.

وقد نص الشافعي رَضِوَاللَّهُعَنهُ على هذا في الأم (١/ ١٤٣)، وكذلك رواه زرقان عن أبي حنيفة كما في أصول الدين (ص: ٢٧٥)، وقال الإمام مالك كما في أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٧٢١): ولا يكون -أي الإمام- إلا قرشيًا. وغيره لا حكم له إلا أن يدعوا إلى الإمام القرشي.اهـ.

ولم يخالف في ذلك إلا النزر اليسير من الخوارج وبعض المعتزلة وبعض

الأشاعرة، واستدل المثبتون بعدة أدلة صريحة صحيحة من السنة والإجماع فمن السنة ما يلي:

١- ما رواه البخاري في صحيحه (٣٥٠٠) عن معاوية رضي الله تعالى عنه حيث قال البخاري: (باب الأمراء من قريش، حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال: كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية - وهم عنده في وفد من قريش - أن عبد الله بن عمرو يحدث (أنه سيكون ملك من قحطان فغضب فقام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالًا منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ وأولئك جهالكم فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين).

٢- ومنها الحديث المتفق على صحته عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان)، قال الحافظ ابن حجر في الفتح (١٣/ ١١٧): وليس المراد حقيقة العدد، وإنما المراد به انتفاء أن يكون الأمر في غير قريش.اهـ.

٣- ومنها ما رواه البخاري (٣٤٩٥)، ومسلم (١٨١٨) في صحيحيهما عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم).

٤- وفي مسند الإمام أحمد: أن أبا بكر وعمر لما ذهبا إلى سقيفة بني ساعدة حين اجتمع الأنصار لاختيار خليفة رسول الله ﷺ، تكلَّم أبو بكر ولم يترك شيئًا أنزل في الأنصار وذكره رسول الله ﷺ من شأنهم إلا ذكره، وقال: ولقد علمتم أن رسول الله ﷺ قال: لو سلك الناس واديًا وسلكت الأنصار واديًا سلكت وادي الأنصار. ولقد

علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر فَبَرُّ الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء) والحديث قال عنه ابن تيمية في منهاج السنة (١/ ٥٣٦): مرسل حسن، وقال الهيثمي في المجمع الزوائد (٥/ ١٩٤): رواه أحمد - وفي الصحيح طرف من أوله - ورجاله ثقات إلا أن حميد بن عبد الرحمن لم يدرك أبا بكر، وقال الألباني في الصحيحة (١١٥٦): رجاله ثقات إلا أن حميد بن عبد الرحمن لم يدرك أبا بكر وللحديث شاهد.

وقد مرَّ معنا في الرواية الواردة في صحيح البخاري (٦٨٣٠) في مبايعة أبي بكر رضي الله تعالى عنه عند ذكره لهذا الحديث بمعناه لا بلفظه حيث قال: (ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش).

٥- ومنها ما رواه الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك (أن رسول الله ﷺ قام على باب البيت ونحن فيه فقال: الأئمة من قريش، إن لهم عليكم حقًا ولكم عليهم حقًا مثل ذلك، ما إن استرحموا رحموا، وإن عاهدوا وفوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين)[1].

(١) أخرجه أحمد (٣/ ١٢٩، رقم ١٢٣٢٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٤٦٧، رقم ٥٩٤٢)، والطيالسي (ص: ٢٨٤)، وابن أبي شيبة (١٢/ ١٦٩ - ١٧٠)، وابن أبي عاصم في السنة (١١٢٠)، وأبو يعلى (٤٠٣٣)، وأبو عمرو الداني في الفتن وغوائلها (٢٠١)، والطبراني (١/ ٢٥٢، رقم ٧٢٥)، والبيهقي (٨/ ١٣٤، رقم ١٦٣١٨)، الضياء في "المختارة" (١٥٧٦) والحديث قال عنه المنذري في الترغيب (٣/ ١٨٦): إسناده جيد، وصححه العراقي في محجة القرب (١٨٩)، وقال الهيثمي في المجمع الزوائد (٥/ ١٩٥): رجال أحمد ثقات، وخرجه العلامة الألباني في الصحيحة (٢٨٥٨) من حديث أبي موسى رضي الله عنه وصححه بطرقه وشواهده، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢٠/ ٢٤٩): حديث صحيح بطرقه وشواهده، أما الوادعي فقال في أحاديث =

قال ابن حزم في الفصل (٤/ ٨٩).: وهذه رواية الأئمة من قريش. جاءت مجيء التواتر رواها أنس بن مالك، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومعاوية وروى جابر بن عبد الله، وجابر بن سمرة، وعبادة بن الصامت معناها.اهـ.

وأكثر من هذا ما ذكره الحافظ في الفتح (٧/ ٣٢): قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابيًا لما بلغني أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرد إلا عن أبي بكر الصديق.اهـ. إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة في هذا الباب.

ثانيًا الإجماع: أما الإجماع: فقد حكاه غير واحد من العلماء منهم: النووي حيث قال في المنهاج (١٢/ ٢٠٠) في شرحه لحديث: (الناس تبع لقريش ...) إلخ. الحديث: هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر على أن الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة والتابعين فمن بعدهم بالأحاديث الصحيحة.اهـ.

ومنهم القاضي عياض. فقد نقل عنه النووي في المنهاج (١٢/ ٢٠٠) قوله: اشتراط كونه -أي الإمام - قرشيًا هو: مذهب العلماء كافة. قال: وقد احتج به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما على الأنصار يوم السقيفة فلم ينكره أحد، قال القاضي: وقد عدها العلماء في مسائل الإجماع، ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف

=

معلة ظاهرها الصحة (ص٤٠، رقم ٢١): هذا الحديث إذا نظرت إلى سنده وجدتهم رجال الصحيح فابن سعد هو إبراهيم بن سعد وأبوه هو سعد بن إبراهيم بن عبدالرحمن بن عوف، ولكن الحافظ ابن رجب في "شرح علل الترمذي" (ج٢ص٥٩٦) يقول: إن أحمد بن حنبل سئل عن هذا الحديث فقال هذا الحديث ليس في كتب إبراهيم ابن سعد لا ينبغي أن يكون له أصل.اهـ. بتصرف، هذا وحديث الأئمة من قريش صحيح عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقد قال الحافظ رحمه الله في الفتح إنه روى عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قدر أربعين صحابيا.

ما ذكرنا، وكذلك من بعدهم في جميع الأعصار قال: ولا اعتداد بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه: يجوز كونه من غير قريش، ولا سخافة ضرار بن عمرو في قوله: إن غير القرشي من النبط وغيرهم يقدم على القرشي لهوان خلعه إن عرض منه أمر وهذا الذي قاله من باطل القول وزخرفه مع ما هو عليه من مخالفة إجماع المسلمين والله أعلم.اهـ.

وممن حكى هذا الإجماع أيضًا الماوردي في الأحكام السلطانية (ص: ٦)، والإيجي في المواقف (ص: ٣٩٨)، وابن خلدون في المقدمة (ص: ١٩٤)، والغزالي في فضائح الباطنية (ص: ١٨٠) وغيرهم.

وقال الشيخ محمد رشيد رضا في الخلافة أو الإمامة العظمى (ص: ١٩): أما الإجماع على اشتراط القرشية فقد ثبت بالنقل والفعل، رواه ثقات المحدثين، واستدل به المتكلمون وفقهاء مذاهب السنة كلهم، وجرى عليه العمل بتسليم الأنصار وإذعانهم لبني قريش، ثم إذعان السواد الأعظم من الأمة عدة قرون.اهـ.

ولكن الحافظ ابن حجر يعترض في الفتح (١٣/ ١١٩): على هذا الإجماع بقوله: قلت: ويحتاج من نقل الإجماع إلى تأويل ما جاء عن عمر من ذلك، فقد أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات أنه قال: (إن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل ... الحديث). ومعاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش فيحتمل أن يقال: لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيًا، أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم.اهـ. وهذا الأثر منقطع فعلى هذا لا تشويش على مسالة نقل الإجماع والله الموفق.

(فرع): القائلون بعدم اشتراط القرشية وأدلتهم

أول من قال بعدم اشتراط القرشية الخوارج الذين خرجوا على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ

جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إمامًا. كما في الملل والنحل (١/ ١١٦).

وزعم ضرار بن عمرو - من شيوخ المعتزلة -أيضًا أن الإمامة تصلح في غير قريش حتى إذا اجتمع قرشي ونبطي قدمنا النبطي إذ هو أقل عددًا وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة، قال الشهرستاني: والمعتزلة -أي جمهورهم - وإن جوزوا الإمامة في غير قرشي، إلا أنهم لا يجيزون تقديم النبطي على القرشي. كما في الملل والنحل (١/ ٩١). وزعم الكعبي كما في أصول الدين (ص: ٢٧٥) أن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش، فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره.

ومن الأشاعرة إمام الحرمين الجويني حيث مال إلى عدم اشتراطه كما في كتابة غياث الأمم (ص: ١٦٣) وزعم أنه من أخبار الآحاد وهو على مذهبه الباطل لا يحتج به في مثل هذه المسائل حيث قال: وهذا مسلك لا أوثره، فإن نقلة هذا الحديث معدودون لا يبلغون مبلغ عدد التواتر والذي يوضح الحق في ذلك: أنا لا نجد في أنفسنا ثلج الصدور واليقين المثبوت بصدد هذا من فلق في رسول الله ﷺ، كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد، فإذًا لا يقتضي هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة.

وقال في كتابه الإرشاد (ص: ٤٢٧): وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب.اهـ.

وقد اختلف قول أبي بكر الباقلاني، فاشترط القرشية في كتابه الإنصاف (ص: ٦٩) فقال: ويجب أن يعلم أن الإمامة لا تصلح إلا لمن تجتمع فيه شرائط منها: أن يكون قرشيًا لقوله ﷺ: (الأئمة من قريش).

ولم يشترطها في كتابه التمهيد نقلًا عن الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف في

تعليقه على الصواعق المحرقة للهيتمي (ص: ٩) حيث قال: إن ظاهر الخبر لا يقضي بكونه قرشيًا، ولا العقل يوجبه.اهـ.

وإلى نفي اشتراط القرشية ذهب أكثر الكتاب المحدثين منهم: الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية (١/ ٩٠) وذهب إلى أن الأحاديث الواردة مجرد أخبار لا تفيد حكمًا، ومنهم العقاد كما في كتاب الديمقراطية في الإسلام)) (ص: ٦٩)، ومنهم د. علي حسني الخربوطلي في كتابه الإسلام والخلافة (ص: ٤٢) وتجرأ على رمي الأحاديث المذكورة بالوضع، ومنهم د. صلاح الدين دبوس في كتابه الخليفة توليته وعزله (ص: ٢٧٠) وذهب إلى أن هذه الأحاديث مجرد أخبار، ومنهم الأستاذ محمد المبارك رَحِمَهُ اللهُ وعفا عنه في كتابه نظام الإسلام في الحكم والدولة (ص: ٧١) واعتبرها من باب السياسة الشرعية المتغيرة بتغير العوامل.

واستدل من ذهب إلى نفي اشتراط القرشية بما يلي

١- بقول الأنصار يوم السقيفة (منا أمير ومنكم أمير) قالوا: فلو لم يكن الأنصار يعرفون أنه يجوز أن يتولى الإمامة غير قرشي لما قالوا ذلك.

٢- ومن أدلتهم أيضًا ما أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسوا الله ﷺ: (اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة) فالحديث أوجب الطاعة لكل إمام وإن كان عبدًا، فدل على عدم اشتراط القرشية.

٣- واستدلوا أيضًا بقول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: (إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حيّ استخلفته ... فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل) والمعروف أن معاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش فدل على الجواز. كما روي عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال: (لو أدركني أحد رجلين، ثم

جعلت هذا الأمر إليه لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة، وأبو عبيدة بن الجراح) وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان وهو متكلم فيه.

٤- كما استنتجوا من قول أبي بكر رضي الله تعالى عنه عند البخاري (٦٨٣٠): (إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش ...) أن هذا تعليل لطاعة العرب لهم فإذا تغير الحال تغير موضع الاختيار.

٥- ومنهم من قال: إن هذه الأحاديث التي يستدل بها أهل السنة إنما هي على سبيل الإخبار، وليس فيها أمر يجب امتثاله، ذهب إلى ذلك بعض الكتاب المحدثين كالشيخ محمد أبي زهرة، ود. صلاح الدين دبوس، وغيرهم.

٦- واستدلوا على ذلك أيضًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] فجعل الأفضلية والإكرام بالتقوى لا بالمعايير الأخرى كالنسب ونحوه، بل وردت أحاديث تحذر من التفاخر بالأنساب والأحساب، وتنهى عن العصبية الجاهلية.

مناقشة هذه الأدلة

١- أما استدلالهم بقول الأنصار: (منا أمير ومنكم أمير) فواضح البطلان، وذلك لرجوعهم رضي الله عنهم عن هذا القول في تلك اللحظة بعد أن سمعوا النص الوارد عن النبي ﷺ الذي رواه أبو بكر رضي الله تعالى عنه في قوله: (ولقد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم. فقال له سعد: صدقت. نحن الوزراء وأنتم الأمراء)، فيحتمل أنهم قالوا هذا القول قبل أن يعرفوا النص الذي يثبت الخلافة في قريش ولهذا رجعوا إلى رشدهم لما عرفوا الحقيقة.

٢- أما استدلالهم بأحاديث الأمر بالطاعة وإن كان عبدًا حبشيًا، فقد سبق

الجواب عليها مفصلًا وأن المراد إما إمامة المتغلب أو الإمارة الصغرى على بعض الولايات، أو لأجل المبالغة في الأمر بالطاعة وضَرَبَهُ مثلًا.

٣- أما استدلالهم بقول عمر في إرادته استخلاف معاذ بن جبل الأنصاري رضي الله تعالى عنه فهذا لم يتم، وإنما رشح عمر ستة قرشيين اختارهم وقال: (ليختاروا أحدهم)، وأيضًا لو ثبت ذلك فإن النص مقدَّم على قول الصحابي وإن بلغ من الفضل ما بلغ، ولعله اجتهاد من عمر رضي الله تعالى عنه ثم تراجع عنه إلى النص، وقد أجاب الحافظ في الفتح (١٣/ ١١٩) على هذا الاعتراض باحتمالين هما:

أ- إما أن يكون الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيًا.

ب- وإما أن يكون قد تغير اجتهاد عمر في ذلك.

وإما أن يريد من قوله ذلك الولاية الصغرى، أي: على أحد الأقاليم، وهذا لا يشترط فيه النسب اتفاقًا. هذا على افتراض صحة الحديث، وإلا فالحديث ضعيف لانقطاع سنده فلا يصلح للاحتجاج به.

أما الحديث الثاني والذي فيه ذكر سالم مولى أبي حذيفة وأبي عبيدة فيحتمل إرادة التولية الصغرى أيضًا، أو أنه يعتبر قرشيًا، لأن أبا حذيفة القرشي قد تبناه وهو مولى له، ومولى القوم منهم، وقد أرضعته زوجه - وهو كبير - بعد تحريم التبني فأصبح ابنًا له، وقصة إرضاعه مشهورة وهي في صحيح مسلم وغيره، قال ابن عبد البر في الاستيعاب (٢/ ٥٦٧): وهو يعد في قريش لما ذكرنا.

ويقصد قوله: لأنه لما أعتقته مولاته زوج أبي حذيفة تولى أبا حذيفة وتبناه أبو حذيفة، ولذلك عُدَّ في المهاجرين. أما أبو عبيدة فقرشي باتفاق.

٤- أما استدلالهم بقول أبي بكر: (إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش ...) وقولهم بأن هذا تعليل لطاعة العرب لهم، فإذا تغير الحال تغير موضع الاختيار،

هكذا عللوه، وهو تعليل بعيد، لأنه ظاهر في أحقية قريش بالخلافة فهو بحق دليل على اشتراط القرشية لا على نفيها، والنصوص التي ذكرت استدلال أبي بكر مبينة لهذا الظاهر، وهذا ما فهمه الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بدليل تسليمهم بالطاعة لأبي بكر رضي الله عنه حينما بين لهم هذا الدليل ... والله أعلم.

٥- وأما من قال بأنها على سبيل الإخبار وليس فيها أمر فمردود، لأنها أمر في صيغة الخبر، وقد وردت بعض الأحاديث بالأمر الصريح كقوله ﷺ: (قدموا قريشًا ولا تقدموها) قال العلامة الألباني في الإرواء (٥١٩): روى من حديث الزهرى مرسلًا ، ومن حديث عبد الله بن السائب وعلى بن أبى طالب وأنس بن مالك وجبير بن مطعم فهو بهذه الطرق صحيح إن شاء الله تعالى ، فإن مجيئه مرسلًا بسند صحيح كما سبق مع اتصاله من طرق أخرى يقتضى صحته اتفاقًا كما هو مقرر فى " مصطلح الحديث " ، وقد أشار الحافظ فى الفتح (١٣/ ١٠٥) إلى صحة الحديث ، والله أعلم.اهـ. فهذا أمر منه ﷺ بذلك.

كما أنه لو كان إخبار من النبي ﷺ لتحقق الخبر، وهو: أنه لن يتولى الخلافة إلا قرشي، لأن خبر الصادق لابد أن يتحقق، لكن الواقع غير ذلك، فقد تولى الخلافة غير القرشيين، منهم من يدعي كذبًا أنه قرشي كالعبيديين الذي تسموا بالفاطميين، ومنهم: من لم يدع ذلك كسلاطين الدولة العثمانية، قال ابن حزم في المحلى لابن حزم (١٠/ ٥٠٣): هذان الخبران - يقصد حديث ابن عمر، ومعاوية السابق ذكرهما - وإن كانا بلفظ الخبر فهما أمر صحيح مؤكد إذ لو جاز أن يوجد الأمر في غير قريش لكان تكذيبًا لخبر النبي ﷺ وهذا كفر ممن أجازه.اهـ.

٦- وأما ما قالوه من أن الإسلام نهى عن العصبية، وأن تسود طائفة معينة على سائر المسلمين وأنه جاء بالمساواة بين المسلمين جميعًا لا فرق بين عربي ولا

عجمي إلا بالتقوى ... إلخ.

إن الإسلام باشتراطه أن يكون الإمام قرشيًا لم يكن بذلك داعيًا إلى العصبية القبلية التي نهى عنها في أكثر من موضع، فإن الإمام في نظر الإسلام ليس له أي مزية على سائر أفراد الأمة ولا لأسرته أدنى حق زائد على غيرهم، فالإمام وغيره من أفراد المسلمين سواء في نظر الإسلام، بل هو متحمل من التبعات والمسؤوليات ما يجعله من أشدَّ الناس حملًا وأثقلهم حسابًا يوم القيامة.

وهذا وليس معنى أن الإسلام نهى عن العصبية أن الناس لا تفاضل بينهم، بل التفاضل بين الخلق في الدنيا من صميم الفطرة ووردت أدلة شرعية على ذلك. وأهل السنة على أن جنس العرب خير من غيرهم، كما أن جنس قريش خير من غيرهم، وقد ثبت في صحيح البخاري (٣٣٥٣)، ومسلم (٢٣٧٨) عنه ﷺ (أنه سئل أي الناس أكرم؟ فقال: أتقاهم. فقالوا: ليس عن هذا نسألك، فقال: فيوسف نبي الله ابن يعقوب نبي الله، ابن إسحاق نبي الله، ابن إبراهيم خليل الله. قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: أفعن معادن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا). وفي رواية عند مسلم (٢٦٣٨): (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا). قال شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (٢/ ٢٦٠): ذهبت طائفة إلى عدم التفضيل بين الأجناس، وهذا قول طائفة من أهل الكلام: كالقاضي أبي بكر بن الطيب وغيره وهذا القول يقال له مذهب الشعوبية وهو: قول ضعيف من أقوال أهل البدع.اهـ.

وقال ايضا: لكن تفضيل الجملة على الجملة لا يستلزم أن يكون كل فرد أفضل من كل فرد فإن في غير العرب خلق كثير خير من أكثر العرب، وفي غير قريش من المهاجرين والأنصار خير من أكثر قريش .

قال أيضا: والمقصود أنه أرسل ﷺ إلى جميع الثقلين الإنس والجن فلم يخص العرب دون غيرهم من الأمم بأحكام شرعية، ولكن خص قريشًا بأن الإمامة فيهم، وخص بني هاشم بتحريم الزكاة عليهم، وذلك لأن جنس قريش لما كانوا أفضل، وجب أن تكون الإمامة في أفضل الأجناس مع الإمكان، وليست الإمامة أمرًا شاملًا وإنما يتولاها واحد من الناس. مجموع الفتاوى (١٩/ ٣٠). وقال شيخ الإسلام أيضا وإذا فرضنا اثنين أحدهما: أبوه نبي. والآخر: أبوه كافر. وتساويا في التقوى والطاعة من كل وجه كانت درجتهما في الجنة سواء، ولكن أحكام الدنيا بخلاف ذلك في: الإمامة، والزوجية، والشرف، وتحريم الصدقة ونحو ذلك) وقال أيضا كما في المنتقي من منهاج الاعتدال للذهبي (ص: ٥٣٠): والخير في الأشراف أكثر منه في الأطراف.اهـ.

أما نفس ترتيب الثواب والعقاب على القرابة ومدح الله ﷻ للشخص المعين وكرامته عند الله وفضله فهذا لا يؤثر فيه النسب، وإنما المؤثر الوحيد هو التقوى والعمل الصالح، كما قال ﷻ: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ [الحجرات: ١٣]

وقد ورد عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة في فضل قريش على سائر القبائل منها قوله ﷺ: (إن الله اصطفى كنانة من بني إسماعيل، واصطفى قريشًا من كنانة، واصطفى بني هاشم من قريش، واصطفاني من بني هاشم). فالحاصل أن هناك من ألغى فضيلة الأنساب مطلقًا، وهناك من يفضل الإنسان بنسبه على من هو أعظم منه في الإيمان والتقوى فضلًا عمن هو مثله. قال ابن تيمية في منهاج السنة (٢/ ٢٦١): فكلا القولين خطأ، وهما متقابلان، بل الفضيلة بالنسب فضيلة جملة، وفضيلة لأجل المظنة والسبب، والفضيلة بالإيمان والتقوى فضيلة تعيين وتحقيق وغاية، فالأول يفضل به لأنه سبب وعلامة، ولأن الجملة أفضل من جملة تساويها في العدد، والثاني يفضل به

لأنه الحقيقة والغاية، ولأن كل من كان أتقى كان أكرم عند الله، والثواب من الله يقع على هذا، لأن الحقيقة قد وجدت فلم يعلق الحكم بالمظنة.اهـ.

فالمقصود أن اشتراط القرشية في الإمام ليس له علاقة بالعصبية القبلية التي نهى الإسلام عنها ألبتة. كما أن النسب في حد ذاته في أصل الشريعة لا قيمة له ذاتية وإنما هو صفة كمال.

هذا وأهل السنة لم يقصروها على نوع بعينه من قريش، وإنما كان من انتسب إلى قريش جازت له الإمامة إذا توفرت شروطها الأخرى، وهناك من المبتدعة من قصرها على فرع معين، فقصرها بعضهم على بني هاشم، وهؤلاء انقسموا إلى قسمين:

١- الراوندية: وهؤلاء يرون أنها يجب أن تكون في العباس بن عبد المطلب وولده إلى أن ينتهوا بها إلى أبي جعفر المنصور.

٢- الرافضة: وهؤلاء يرون أنها يجب أن تكون في علي رضي الله عنه ثم في ولده من بعده، ثم اختلفوا بعد ذلك إلى مذاهب شتي، فزعمت الزيدية منهم أنها لا تكون إلا في ولد علي رضي الله عنه، ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهرًا سيفه وفيه آلات الإمامة فهو الإمام، وزعمت الإمامية أنها في واحد مخصوص من أولاد علي رضي الله عنه وهو: محمد بن الحسن العسكري الإمام الثاني عشر الذي ينتظرونه حيث قالوا: إن الإمامة في علي ثم الحسن ثم الحسين ثم تسلسلت في أبناءهم إلى محمد بن الحسن العسكري (المنتظر) وقال بعض الغلاة من الروافض: إن الإمامة في الأصل في علي وولده ثم أخرجوها إلى جماعة من غير قريش، إما بدعواهم وصية بعض الأئمة إليه، وإما بدعواهم تناسخ الأرواح من الإمام إلى من يزعمون أن الإمامة انتقلت إليه كالبيانية في دعواها انتقال روح الإله من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية إلى بيان، وكدعوى من ادَّعى أن الروح انتقلت إلى الخطاب الأسدي، وكدعوى المنصورية نبوة أبي

منصور العجلي وإمامته. انظر كتاب الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة.

(باب وجوب السمع والطاعة لولاة أمر المسلمين)

إن السمع والطاعة لولاة أمر المسلمين وإن جاروا وظلموا قل أن يخلوا منها كتاب من كتب العقيدة السلفية، وما ذاك إلا لبالغ أهميته وعظيم شأنه، إذ بالسمع والطاعة لهم تنتظم مصالح الدين والدنيا معًا، وبالافتيات عليهم قولًا أو فعلًا فساد الدين والدنيا، وقد علم بالضرورة من دين الإسلام أنه لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمامة ولا إمامة إلا بسمع وطاعة. يقول الحسن البصري - رحمه الله تعالي- في الأمراء: هم يلون من أمورنا خمسًا: الجمعة، والجماعة، والعيد، والثغور، والحدود، والله لا يستقيم الدين إلا بهم، وإن جاروا وظلموا والله لما يصلح الله بهم أكثر مما يفسدون، مع أن طاعتهم والله لغبطة وأن فرقتهم لكفر.اهـ.

وذكر السلطان عند أبي العالية، فقال الله يصلح بهم أكثر مما يفسدون.اهـ.

لقد كان السلف الصالح - رضوان الله عليهم - يولون هذا الأمر اهتماما خاصًا، لا سيما عند ظهور بوادر الفتنة، نظرًا لما يترتب على الجهل به - أو إغفاله - من الفساد العريض في العباد والبلاد والعدول عن سبيل الهدى والرشاد، واهتمام السلف بهذا الأمر تحمله صور كثيرة نقلت إلينا عنهم أقتصر على صور، منها:

الصورة الأولي

التحذير من الخروج عليه: مثال ذلك: ما قام به الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة - رحمه الله تعالي-، حيث كان مثالًا للسنة في معاملة الولاة، فلقد تبني الولاة في زمنه أحد المذاهب الفكرية السيئة وحملوا الناس عليه بالقوة والسيف، وأريقت دماء جم غفير من العلماء بسبب ذلك، وفرض القول بخلق القرآن الكريم على الأمة،

وقرر ذلك في كتاتيب الصبيان إلي غير ذلك من الطامات والعظائم، ومع ذلك كله فالإمام أحمد لا ينزعه هوى، ولا تستجيشه العواطف بل ثبت على السنة، لأنها خير وأهدي فأمر بطاعة ولي الأمر، وجمع العامة عليه ووقف كالجبل الشامخ في وجه من أراد مخالفة المنهج النبوي والسير السلفية، انسياقًا وراء العواطف المجردة عن قيود الكتاب والسنة، أو المذاهب الثورية الفاسدة، يقول حنبل كما في الآداب الشرعية (١/ ١٩٥/ ١٩٦)، والسنة للخلال (ص١٣٣): أجتمع فقهاء بغداد في ولاية الواثق إلي أبي عبد الله -يعني الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالي- وقالوا له: أن الأمر قد تفاقم وفشا - يعنون: إظهار القول بخلق القرآن، وغير ذلك ولا نرضي بإمارته ولا سلطانه! فناظرهم في ذلك، وقال: عليكم بالإنكار في قلوبكم ولا تخلعوا يدًا من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دمائكم ودماء المسلمين معكم وانظروا في عاقبة أمركم، واصبروا حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر، وقال ليس هذا -يعني نزع أيديهم من طاعته - صوابًا، هذا خلاف الآثار اهـ

فهذه صورة من أروع الصور التي نقلها الناقلون، تبين مدي اهتمام السلف بهذا الباب، وتشرح - صراحة - التطبيق العلمي لمذاهب أهل السنة والجماعة فيه.

الصورة الثانية

التأكيد على الدعاء له: مثال ذلك: ما جاء في كتاب السنة للإمام الحسن بن على البربهاري كما في طبقات الحنابلة (٢/ ٣٦) حيث قال: إذا رأيت الرجل يدعوا على سلطان: فاعلم أنه صاحب هوى، وأن سمعت الرجل يدعو للسلطان بالصلاح فاعلم أنه صاحب سنة - إن شاء الله تعالي، يقول الفضيل بن عياض: لو كان لي دعوة ما جعلتها إلا في السلطان، فأمرنا أن ندعو لهم بالصلاح، ولم نؤمر أن ندعو عليهم - وإن جاروا وظلموا -، لأن جورهم وظلمهم على أنفسهم وعلى المسلمين.اهـ.

الصورة الثالثة

التماس العذر له: كان العلماء يقولون: إذا استقامت لكم أمور السلطان، فأكثروا حمد الله -تعالي وشكره، وأن جاءكم منه ما تكرهون، وجهوه إلي ما تستوجبونه بذنوبكم وتستحقونه بآثامكم، وأقيموا عذر السلطان، لانتشار الأمور عليه، وكثرة ما يكابده من ضبط جوانب المملكة، واستئلاف الأعداء وإرضاء الأولياء، وقلة الناصح وكثرة التدليس والطمع.اهـ. من كتاب سراج الملوك للطرطوشي (ص٤٣)

ولو ذهبنا نستقصي مثل هذه الصور الرائعة عن سلفنا الصالح، لطال المقام، واتسعت دائرة الكلام، وفيما ذكرنا تنبيه على المقصود وإيضاح للمنشود، فمن تأمل فيه وأنصف بأن له غلط من تعسف وأجحف، ولم ير لولاة الأمر حقًا، ولم يرع لهم قدرًا، فجردهم عن الحق الذي فرضه الشارع لهم، اتباعًا للهوى وتأثرًا بمذهب أهل الردى.

ومما يجدر العلم به أن قاعدة السلف في هذا الباب زيادة الاعتناء به كلما ازدادت حاجة الآمة إليه، سدًا لباب الفتن وإيصادًا لطريق الخروج على الولاة الذي هو أصل فساد الدنيا والدين.

ولقد تجسدت هذه القاعدة فيما كتبه أئمة الدعوة النجدية - رحمهم الله تعالي - في هذا الباب، عندما تسربت بعض الأفكار المنحرفة فيه إلي جماعة من المنتسبين إلي الخير والصلاح. فلقد أكثروا - رحمهم الله تعالي - من تقرير هذا الأمر، وأفاضوا فيه وكرروا بيانه زيادة في الإيضاح واستئصالًا للشبه الواردة عليه، ولم يكتفوا بكلمة واحدة ولا تقرير فرد منهم لهذا الأمر الخطير لعلمهم بما ينتج عن الجهل به من البلاء والشر المستطير.

وفي ذلك يقول الإمام الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ في

الدرر السنية في الأجوبة النجدية: (٧/ ١٧٧ - ١٧٨) كلام متين، يكشف شيئًا من الشبه الملبسة في هذا الباب ويرد على من أشاعها من الجهال: ولم يدر هؤلاء المفتونون أن أكثر ولاة أهل الإسلام - من عهد يزيد بن معاوية - حاشا عمر بن عبد العزيز ومن شاء الله من بني أمية - قد وقع منهم من الجراءة والحوادث العظام والخروج والفساد في ولاية أهل الإسلام ومع ذلك فسيرة الأئمة الأعلام والسادة العظام - معهم - معروفة مشهورة، لا ينزعون يد من طاعة فيما أمر الله به رسوله من شرائع الإسلام وواجبات الدين.

وأضرب لك مثلًا بالحجاج بن يوسف الثقفي، وقد أشتهر أمره في الأمة بالظلم والغشم، والإسراف في سفك الدماء وانتهاك حرمات الله وقتل من قتل من سادات الأمة كسعيد بن جبير، وحاصر بن الزبير - وقد عاذ بالحرم الشريف -، واستباح الحرمة وقتل بن الزبير - مع أن بن الزبير قد أعطاه الطاعة وبايعه عامة أهل مكة والمدينة واليمن، وأكثر سواد العراق، والحجاج نائب عن مروان، ثم عن ولده عبد الملك ولم يعهد أحد من الخلفاء ألي مروان ولم يبايعه أهل الحل والعقد -، ومع ذلك لما توقف أحد من أهل العلم في طاعته والانقياد له فيما تسوغ طاعته فيه من أركان الإسلام وواجباته.

وكان بن عمر - ومن أدرك الحجاج من أصحاب رسول الله - ﷺ لا ينازعونه، ولا يمتنعون من طاعته فيما يقوم به الإسلام، ويكمل به الإيمان. وكذلك من في زمنه من التابعين، كابن المسيب والحسن البصري وابن سيرين، وإبراهيم التيمي، وأشباههم ونظرائهم من سادات الأمة.

واستمر العمل على هذا بين علماء الأمة من سادات الأمة وأئمتها، يأمرون بطاعة الله ورسوله والجهاد في سبيله مع كل إمام بر أو فاجر - كما هو معروف في كتب أصول الدين والعقائد، وكذلك بنوا العباس استولوا على بلاد المسلمين قهرًا

بالسيف ولم يساعدهم أحد من أهل العلم والدين، وقتلوا خلقًا كثيرًا وجمعًا غفيرًا من بني أمية وأمرائهم ونوابهم، وقتلوا أبن هبيرة أمير العراق، وقتلوا الخليفة مروان، حتى نقل أن السفاح قتل في يوم واحد نحو الثمانين من بني أمية، ووضع الفرش على جثثهم وجلس عليها، ودعا بالمطاعم والمشارب.

ومع ذلك فسيرة الأئمة كالأوزاعي، ومالك، والزهري، والليث بن سعد، وعطاء بن أبي رباح، مع هؤلاء الملوك لا تخفي على من لهم مشاركة في العلم وإطلاع.

والطبقة الثانية من أهل العلم، كأحمد بن حنبل، ومحمد بن إسماعيل، ومحمد بن إدريس، وأحمد بن نوح، وأسحق بن راهوية، وإخوانهم ... وقع في عصرهم من الملوك ما وقع من البدع العظام وإنكار الصفات، ودعوا إلي ذلك، وامتحنوا فيه وقتل من قتل، كأحمد بن نصر، ومع ذلك، فلا يعلم أن أحدًا منهم نزع يدًا من طاعة، ولا رأي الخروج عليهم ..اهـ.

فتأمل هذا الكلام البديع وانظر فيه بعين الإنصاف، تجده من مشكاة السلف الصالح، على وفق الكتاب والسنة والقواعد العامة بعيدًا عن الإفراط والتفريط.

وكلام أئمة الدعوة - رحمهم الله تعالي - كثير في هذا الباب، تري طائفة منه في الجزء السابع من كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية، كل هذا يؤيد ضرورة الاهتمام بهذا الأصل العقدي، وترسيخه عند غلبة الجهل به، أو فشوا الأفكار المنحرفة عن منهج أهل السنة فيه، ولا ريب أن الزمن الذي نعيش فيه الآن أجتمع فيه الأمران: غلبة الجهل بهذا الأمر، وفشوا الأفكار المنحرفة فيه.

فواجب أهل العلم وطلبته: الالتزام بالميثاق الذي أخذه الله عليهم في قوله تعالي {لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ} فليبينوا للناس هذا الأصل محتسبين لله تعالي، مخلصين له أعمالهم، ولا يمنعهم من بيانه تلك الشبهات المتهافتة التي يروجها بعض من خلاق له، كقول بعضهم من المستفيد من بيان هذا الأمر؟

يشير إلي أن المستفيد منهم الولاة فقط! وهذا جهل مفرط وضلال مبين، إذ منشؤه سوء الاعتقاد فيما يجب لولاة الأمر أبرارًا كانوا أو فجارًا.

على أن الفائدة مشتركة بين الراعي والرعية كما لا يخفي على أهل العلم - بل قد تكون الرعية أكثر فائدة من الرعاة.

ومن الشبه أيضًا قول بعضهم: إن الكلام في هذا الموضوع ليس هذا وقته.

سبحان الله ! متي وقته إذن؟ إذا طارت الرؤوس وسفكت الدماء؟ أ إذا عمت الفوضى ورفع الأمن؟ إن الكلام في هذا الموضوع يجب أن يكثف من قبل العلماء وطلبة العلم في هذه الأيام خاصة، لما حصل لفئة من الناس من تلوث فكري في هذا الباب، قاد زمامه شراذم من أصحاب الاتجاهات الدخيلة، فأفسدوا أيما إفساد، وشوشو على عقيدة أهل السنة والجماعة في هذا الباب الخطير بما ألقوه من الشبه الفاسدة، والحجج الكاسدة.

ولا تغتر بمن ينكر وجود هؤلاء، ويقول (أن موضوع البيعة والسمع والطاعة لم يشكك فيه أحد) فإنه أحد رجلين: أما متستر عليهم يخشى من تصنيفهم بما هم عليه، أو جاهل لا يدري ما الناس فيه، فليتقي الله تعالي هؤلاء المرجفون، ولينتهوا عن صد الناس عن سبيل الله تعالي، خدمة لأحزابهم، أو ترويجًا لمذاهبهم الفاسدة بمثل هذه الشبة الواهية، أو إتباعًا لهؤلاء بغير هدي من الله. وعلى من أراد لنفسه النجاة والفلاح أن يتأمل في نصوص الشرع الواردة في هذا الباب، فيعمل بها ويذعن لها، ولا يجعل للهوي عليه سلطانًا، فإن العبد لا يبلغ حقيقة الإيمان حتى يكون هواه تبعًا لما جاء به الشرع المطهر، وأكثر فساد الناس في هذا الباب إنما هو من جراء إتباع الهوى وتقديم العقل على النقل.

فبين يديك -أيها الطالب للحق - نصوص وشرعية، ونقول سلفية، فأرع لها

سمعك، وأمعن فيها بصرك، جعل الله التوفيق حليفك، والتسديد رفيقك، وجنبنا - وإياك - مضلات الأهواء والفتن.

(باب وجوب عقد البيعة)

يجب عقد البيعة للإمام القائم المستقرّ المسلم، والتغليظ على من ليس في عنقه بيعةٌ، والترهيب من نقضها.

وقد دلَّ على ذلك ما أخرجه مسلم في صحيحه (أن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جاء إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرَّة ما كان، زمن يزيد بن معاوية، فقال عبد الله بن مطيع: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقالَ: إني لم آتك لأجلسَ، أتيتك لأحدثك حديثًا، سمعت رسول الله ﷺ يقوله، سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من خلع يدًا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات ليس في عنقه بيعةٌ مات ميتةً جاهلية). قال الذهبي في العبر في سنة ثلاث وستين: "كانت وقعة الحرَّة، وذلك أن أهل المدينة خرجوا على يزيد لقلة دينهِ، فجهز لحربهم جيشًا عليهم مسلم بن عقبة".

وقال ابن كثير في البداية والنهاية: "والفاسق لا يجوز خلعه، لأجل ما يثور بسبب ذلك من الفتنة، ووقوع الهرج كما وقع زمن الحرَّة".

وفي صحيح البخاري، ومسند الإمام أحمد: "لما خلع الناس يزيد بن معاوية، جمع ابن عمر بنيه وأهله، ثم تشهد، ثم قال: أما بعد. فإنا بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الغادرَ يُنصبُ له لواء يوم القيامة، يقال: هذه غدرة فلانَ، وإن من أعظم الغدر إلا أن يكون الإشراك بالله: أن يبايع رجلٌ رجلًا على بيع الله وبيع رسوله ثم ينكث بيعته، فلا يخلعَنَّ أحدٌ منكم يزيدَ، ولا

يسرفنَّ أحدٌ منكم في الأمر، فيكون الفيصلَ بيني وبينه" رواه مسلم والترمذي، قال الحافظ بن حجر في الفتح معلقًا على الحديث: "وفي هذا الحديث وجوب طاعة الإمام الذي انعقدت له البيعة، والمنع من الخروج عليه ولو جار في حكمه، وأنه لا ينخلعُ بالفسقِ".

وسئل العلامة العثيمين كما في مجموع فتاواه (٢٥/ ٣٦٩): ثبت في الحديث عنه ﷺ أنه قال: "من مات وليس في عنقه بيعة لأحد، مات ميتة جاهلية " ومعلوم أنه في أكثر بلاد المسلمين اليوم، لا يتحقق هذا الأمر، وأنه ليس في عنقهم بيعة لأسباب كثيرة منها: الاضطرابات السياسية، والانقلابات، وغيرها، فكيف يخرج المسلمون في تلك البلاد من هذا الإثم وهذا الوعيد؟

فأجاب: المعروف عند أهل العلم أن البيعة لا يلزم منها رضا لواحد وأن من المعلوم أن في البلاد من لا يرضى أحد من الناس أن يكون وليا عليه، لكن إذا قهر الولي وسيطر وسادت له السلطة، فهذا هو تمام البيعة لا يجوز الخروج عليه إلا في حال واحدة استثناها النبي ﷺ، فقال: "إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان".

أولا: "إلا أن تروا ": والرؤية إما بالعين أو بالقلب، الرؤيا بالعين بصرية وبالقلب علمية، بمعنى أننا لا نعمل بالظن، أو بالتقديرات، أو بالاحتمالات، بل لابد أن نعلم علم اليقين.

ثانيا: أن نرى كفرا لا فسوقا فمثلا: الحاكم لو كان أفسق عباد الله عنده شرب خمر وغيره من المحرمات وهو فاسق، لكن لم يخرج من الإسلام، فإنه لا يجوز الخروج عليه، وإن فسق لأن مفسدة الخروج عليه أعظم بكثير من مفسدة معصيته التي هي خاصة به.

ثالثا: قال "بواحا": البواح يعني: الصريح، والأرض البواح: هي الواسعة التي ليس فيها شجر ولا مدر ولا جبل، بل هي واضحة للرؤية، لابد أن يكون الكفر بواحا ظاهرا لا يشك فيه أحد، مثل أن يدعو إلى نبذ الشريعة، أو يدعو إلى ترك الصلاة وما أشبه ذلك من الكفر الواضح الذي لا يحتمل التأويل، حتى إنه لا يجوز الخروج عليه حتى وإن كنا نرى نحن أنه كفر وبعض الناس يرى أنه ليس بكفر، فإنه لا نجيز الخروج عليه؛ لأن هذا ليس بواحا.

رابعا: "عندكم فيه من الله برهان"، أي دليل واضح وليس مجرد اجتهاد أو قياس، بل هو بين واضح أنه كفر، فحينئذ يجوز الخروج.

ولكن هل معنى جواز الخروج أنه جائز بكل حال، أو واجب على حال؟

لا، لابد من قدرة على منابذة هذا الوالي الذي رأينا فيه الكفر البواح، لابد من قدرة، أما أن نخرج عليه بسكاكين المطبخ وعوامل البقر، ولديه دبابات وصواريخ، فهذا سفه في العقل وضلال في

الدين؛ لأن الله لم يوجب الجهاد على المسلمين حين كانوا ضعفاء في مكة، ولو شاؤا لاغتالوا كبراءهم وقتلوهم، لكنه لم يأمرهم بهذا، ولم يأذن لهم به؛ لعدم القدرة، وإذا كانت الواجبات الشرعية التي لله- ﷻ- تسقط بالعجز، فكيف هذا الذي سيكون فيه دماء.

ليس إزالة الحاكم بالأمر الهين، مجرد ريشة تنفخها وتذهب، لابد من قتال معه، وإذا قتل فله أعوان، والمسألة ليست بالأمر الهين حتى نقول بكل سهولة نزيل الحاكم أو نقضي عليه وينتهي كل شيء، فلابد من القدرة.

والقدرة الآن ليست بأيدي الشعوب فيما أعلم، والعلم عند الله ﷻ ليس بأيدي الشعوب قدرة على إزالة مثل هؤلاء القوم الذين نرى فيهم كفرا بواحا.

ثم إن القيود التي ذكرها النبي ﷺ قيود صعبة، من يتحقق من هذا الحاكم مثلا علمنا أنه كافر علم اليقين، نراه كما نرى الشمس أمامنا ثم علمنا أن الكفر بواح، لا يحتمل التأويل وليس فيه أي أدنى لبس، ثم عندنا دليل من الله برهان قاطع، هذه قيود صعبة، أما مجرد أن يظن الإنسان أن الحاكم قد كفر، فهذا ليس بصحيح، لابد من إقامة الحجة وما ضر الأمة أول ما ضرها في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، إلا التأويل الفاسد والخروج على الإمام.

فالخوارج الذين خرجوا على علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- قالوا: لأنه حكم غير القرآن، كانوا بالأول معه على جيش معاوية، ولما- رضي بالصلح والتحاكم بالقرآن قالوا: أنت الآن حكمت آراء الرجال ورضيت بالصلح فأنت كافر، نريد مقاتلتك، فانقلبوا عليه، بماذا؟

بالتأويل وليس كل ما رآه الإنسان يكون هو الحق، قد ترى أنت شيئا محرما، أو شيئا معصية، أو شيئا كفرا، وغيرك لا يراه كذلك.

ألسنا نرى نحن أن تارك الصلاة كافر؟ نرى ذلك لا شك، لكن يأتي غيرنا يقول: ليس بكفر.

والذي يقول ليس بكفر، هم علماء وليسوا أهل هوى، بل علماء لكن هذا هو اجتهادهم.

فإذا كان العلماء أهل الفقه قد يرون ما هو كفر في نظر الآخرين ليس بكفر، فما بالك بالحكام الذي قد يكون بعضهم عنده من الجهل ما عند عامة الناس.

فالمهم إن هذه المسائل مسائل صعبة وخطيرة، ولا ينبغي للإنسان أن ينقاد وراء العاطفة أو التهييج، بل الواجب أن ينظر بنظر فاحص متأني متريث، وينظر ماذا يترتب على هذا الفعل، فليس المقصود أن الإنسان يبرد حرارة غيرته فقط، بل المقصود إصلاح الخطأ، ولا شك أن الإنسان يلحقه أحيانا غيرة ويمتلئ غيظا مما وقع، أو يقع

من بعض الولاة، لكن يرى أن من المصلحة أن يعالج المشكلة بطريقة أخرى غير التهييج، وكما أقول لكم: إن بعض الناس يظن هذا سببا يقتضي الضغط على ولي الأمر، حتى يفعل ما يرى هذا القائل أنه إصلاح، ولكن هذا غير مناسب في مثل بلادنا.

(باب حكم المتغلب)

من غلب فتولَّى الحكمَ واستتبَّ له، فهو إمام تجب بيعته وطاعته وتحرمُ منازعتُه ومعصيتُه. قال الإمام أحمد كما في الأحكام السلطانية (ص٢٣): ومن غلبَ عليهم، يعني: الولاة بالسيف حتى صار خليفة وَسُمِّي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا برًّا كان أو فاجرًا.اهـ.، واحتجَّ الإمام أحمد بما ثبت عن ابن عمر أنه قال: "وأصلي وراء من غَلَبَ".

وقد أخرج أبي سعيد في الطبقات (٤/ ١٩٣) بسند جيد أن ابن عمر كان في زمان الفتنة لا يأتي أمير إلا صلى خلفه، وأدي إليه زكاة ماله.

وفي صحيح البخاري، عن عبد الله بن دينار قال: شهدت ابن عمر حيث اجتمع الناس على عبد الملك بن مروان قال (كتب: إني أُقِرُّ بالسمع والطاعة لعبد الله؛ عبد الملك أمير المؤمنين، على سنة الله وسنة رسوله ما استطعتُ، وإنَّ بنيَّ قد أقرُّوا بمثل ذلك") والمراد بالاجتماعِ: اجتماع الكلمة، وكانت قبل ذلك مفرَّقة، وكان في الأرض قبل ذلك اثنان، كل منهما يُدعى له بالخلافة، وهما عبد الملك بن مروان، وعبد الله بن الزبير، وكان ابن عمر في تلك المدة امتنع أن يبايع لابن الزبير أو لعبد الملك، فلما غلب عبد الملك واستقام له الأمر بايعَهُ".

وهذا الذي فعله ابن عمر من مبايعة المتغلب هو الذي عليه الأئمة، بل انعقد عليه الإجماع من الفقهاء، وهذا ما ثبت عن الإمام مالك، والشافعي، وقد حكى الإجماع على ذلك الحافظ في الفتح (١٣/ ٧) فقال: وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة

السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء، وتسكين الدهماء.اهـ.

وقد حكى الإجماع أيضا شيخ الإسلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب فقال كما في الرسائل والمسائل النجدية (٣/ ١٦٨): الأئمة مجموعون من كل مذهب على أن من تغلب على بلد – أو بلدان – له حكم الإمام في جميع الأشياء.اهـ.

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ في المصدر السابق: وأهل العلم متفقون على طاعة من تغلب عليهم في المعروف، يرون نفوذ أحكامه، وصحة إمامته، لا يختلف في ذلك اثنان، ويرون المنع من الخروج عليهم بالسيف وتفريق الأمة، وإن كان الأئمة فسقة ما لم يروا كفرًا بواحًا ونصوصهم في ذلك موجودة عن الأئمة الأربعة وغيرهم وأمثالهم ونظرائهم اهـ

(فرع): إذا لم يستجمعْ المتغلّبُ شروطا الإمامة وتمَّ له التمكينُ، واستتبَّ له الأمر

وجبت طاعتُه، وحرُمت معصيتُه، وهذا ما يقتضيه النظر المصلحي، لما في عدم الإقرار ببيعته وطاعته من إثارةٍ للفتن التي لا تطاق، وسفك الدماء، وذهاب الأموال، وفساد الدين والدنيا. وإقرار عبد الله بن عمر ببيعة يزيد، ومن ثَمَّ بيعة عبد الملك بن مروان، فيه دليلٌ على ذلك، إذ لا يقارنُ عبد الملك فضلًا عن يزيد بعبد الله بن عمر شيخ الصحابة في زمانه، ومع ذلك لم يخرج عليهم، ولم ينزع يدًا من طاعة، وأقر بالسمع والطاعة هو وأهله وبنوه فيما استطاع، كما ثبت.

(باب حكم تعدد الأئمة)

يصح في الاضطرار تعدد الأئمة، ويأخذ كل إمام منهم في قطره حكم الإمام الأعظم، ومن لم يفرق بين حالي الاختيار والاضطرار، فقد جهل المعقول

والمنقول، فتعدد الأئمة والسلاطين ليس سببًا شرعيًا في ترك البيعة والسمع والطاعة لكلٍ منهم على أهل القطر الذي يُنفذ فيه أوامره ونواهيه، وكذلك كُلُّ صاحبِ قُطرٍ فالسمع والطاعة له من أهل قطره واجبه بعد بيعته واجتماع الناس عليه.

وهذه الصورة تجلت في كثير من الأزمنة بعد انتشار الإسلام، و اتساع البلدان وتباعدها، ومن الأحكام المتعلقة بهذه القاعدة: أن السمع والطاعة لأهل كل قطر إنما هما لإمامهم وسلطانهم، ولا تجب على أهل الأقطار الأخرى طاعته، ولا الدخول في ولايته، إلا إذا تغلب عليها وشملها حكمه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية مقررًا ذلك في مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٧٥ - ١٧٦): والسنة أن يكون للمسلمين إمام واحد والباقون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها، وعجز من الباقين فكان لها عدة أئمة، لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود، ويستوفي الحقوق.اهـ.

وقال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في الدار السنية (٧/ ٢٣٩): الأئمة مجموعون من كل مذهب على أن من تغلب على بلد - أو بلدان - له حكم الإمام في جميع الأشياء ولولا هذا ما استقامت الدنيا، لأن الناس من زمن طويل - قبل الإمام أحمد إلي يومنا هذا - ما اجتمعوا على إمام واحد ولا يعرفون أحدًا من العلماء ذكر أن شيئاُ من الأحكام لا يصح إلا بالإمام الأعظم.اهـ.

وقال الصنعاني في سبل السلام (٣/ ٤٩٩) في شرح حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا (من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة ومات، فميتته ميتة جاهلية) قوله (عن الطاعة) أي: طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه، وكأن المراد خليفة أي قطر من الأقطار، إذ لم يجمع الناس على خليفة في جميع البلاد الإسلامية من أثناء الدولة العباسية بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمورهم، إذ لو حمل الحديث على خليفة

أجتمع عليه أهل الإسلام، لقلت فائدته.

وقوله (وفارق الجماعة) أي: خرج عن الجماعة الذين اتفقوا على طاعة إمام انتظم به شملهم واجتمعت به كلمتهم وحاطهم عن عدوهم).اهـ..

وقال العلامة الشوكاني في السيل الجرار (٤/ ٥١٢) في شرح صاحب الأزهار (ولا يصح إمامان): وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار في كل قطر - أو أقطار - الولاية إلي إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر كذلك، ولا ينعقد لبعضهم أمر ولا نهي في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيه، وكذلك صاحب القطر الآخر، فإذا قام من ينازعه في القطر الذي ثبت فيه ولايته، وبايعه أهله، كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب، ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته، ولا الدخول تحت ولايته، لتباعد الأقطار، فأنه قد لا يبلغ إلي ما تباعد منها خبر إمامها أو سلطانها، ولا يدري من قام منهم أو مات، فالتكليف بالطاعة والحال هذا تكيف بما لا يطاق، وهذا معلوم لكل من له إطلاع على أحوال العباد والبلاد فاعرف هذا، فإنه المناسب للقواعد الشرعية، والمطابق لما تدل عليه الأدلة، ودع عنك ما يقال في مخالفته، فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن أوضح من شمس النهار، ومن أنكر هذا، فهو مباهت ولا يستحق أن يخاطب بالحجة لأنه لا يعقلها.اهـ.

فهذه أقوال ثلاثة من علماء الأمة المجتهدين تقرر صحة تعدد الأئمة في بيعة الاضطرار، ومعولها على الأدلة الشرعية والقواعد المرعية والمصالح الكلية، وقد سبقهم إلي نحو هذا ثلة من العلماء المحققين.

وسئل العلامة العثيمين كما في مجموع فتاواه (٢٥/ ٣٧٣): ما رأيكم فيمن يقول

إن أحاديث السمع والطاعة لولاة الأمر تنصرف إلى القائد العام الذي يقود المسلمين جميعا؟

فأجاب: رأينا أن هذا ليس بصحيح، بل كل ولي أمر تجب طاعته، حتى الرجل في أهل بيته يجب على أهل البيت طاعته ما لم يأمرهم بمعصية الله، حتى القوم الثلاثة إذا سافروا وأمروا أحدهم

وجب عليهم طاعته، لعموم الأدلة الدالة على وجوب طاعة الأمير، ثم إن الخليفة الواحد على سائر الأمة هذا قد انقضى زمنه منذ عهد بعيد، من حين انقرض الخلفاء الراشدون الأربعة رضي الله عنهم، تمزقت الأمة فبنو أمية في الشام وما حوله، وعبد الله بن الزبير في الحجاز وما حوله، وآخر في المشرق وما حوله، وآخرون في اليمن، تمزقت الأمة، ومع ذلك فكل العلماء الذين يتكلمون على وجوب السمع والطاعة. يتكلمون على وجوب السمع والطاعة في عهدهم مع تفرق الأمة، وكل إقليم أو ما أشبه، فيه أمير يختص به.

وعلى هذا الرأي الفاسد الباطل معناه الآن ليس لأمتنا إمام، والأمة الآن تعيش في أمر جاهلي، ليس هناك إمام ولا مأموم ولا سلطان ولا مسلط عليهم، ثم نقول لهؤلاء: إن كنتم صادقين أوجدوا لنا إماما عاما للأمة، طبعا لا يستطيعون، اللهم إلا إذا ظهر مهدي فهذا أمره إلى الله- عز وجل.اهـ.

وسئل العلامة العثيمين أيضا (٢٥/ ٣٦٨): إمام عندنا خطب يوم الجمعة، فقال: لا يشترط في الجهاد الآن إذن الإمام لعدم وجود إمام عام للمسلمين، ومن قال غير هذا فقد جانب الصواب.

فأجاب: لابد من إمام، لكن الإمام العام بمعنى: أن يكون إمام على كل الأمة، هذا شيء مضى منذ مدة طويلة، لكن الإمام الخاص الذي ينتمي إليه هذا المجاهد،

لا بد أن يأذن له.

أما الجهادات التي تكون من فئات، فقد تبين الآن أن نتيجتها ليست على المطلوب، ولا يحتاج أن نمثلها لكم؛ لأن الأمر واضح عندكم، وهذه تشبه العصابات، ولهذا حصل منها الشر والفساد بعد ذلك ما هو معلوم الآن، حتى صار الذين يقاتل من أجلهم صاروا هم بأنفسهم يقتتلون، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(باب تعظيم السلطان المسلم)

قال سهلُ بنُ عبد الله التستري: "لا يزال الناس بخيرٍ ما عظَّموا السلطان والعلماء، فإن عظَّموا هذين أصلح الله دنياهم وأخراهم، وإن استخفوا بهذين أفسدوا دنياهم وأخراهم". تفسير القرطبي (٥/ ٢٦٠- ٢٦١).

قال العلامة العثيمين في " حقوق الراعي والرعية": "فالله الله في فهم منهج السلف الصالح في التعامل مع السلطان، وأن لا يتخذ من أخطاء السلطان سبيلًا لإثارة الناس، وإلى تنفير القلوب عن ولاة الأمور، فهذا عين المفسدة، و أحد الأسس التي تحصل بها الفتنة بين الناس، قال: وكذا ملء القلوب على العلماء، يحدث التقليل من شأن العلماء، وبالتالي التقليل من الشريعة التي يحملونه، قال: الواجب أن ننظر ماذا سلك السلف تجاه السلطان، وأن يضبط الإنسان نفسه، وأن يعرف العواقب. و لْيُعْلَم أنَّ من يثورُ إنما يخدمُ أعداءَ الإسلام، فليست العبرة بالثورة ولا بالانفعال بل العبرة بالحكمة. ولست أريد بالحكمة السكوت عن الخطأ، بل معالجة الخطأ لنصلح الأوضاع لا لنغير الأوضاع، فالناصح هو الذي يتكلم ليصلح الأوضاع لا ليغيرها".

(باب الإنكار على السلطان)

إن ما يتحمله الإمام والراعي من مسئوليات وأعباء في رعاية شئون الأمة تجعله دائمًا بحاجة إلى النصح، والتذكرة، والأمر، والنهي؛ فإن النبي ﷺ قال كما عند البخاري برقم (١٣)، ومسلم (٤٥) (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) وقال ﷺ كما عند البخاري (٢٤٤٢)، ومسلم (٢٥٨٠) (المسلم أخو المسلم لا يظلمه، ولا يسلمه)، والحاكم بغض النظر عن رتبته ووظيفته أخ للمسلم في الإسلام، ولا شك أن تلك الأخوة قائمة بين الحاكم والمحكوم، والقيام بحقوقها من أحدهما للآخر واجب في كل زمان ومكان، ومن حقوقها بذل النصيحة من كل منهما للآخر لا سيما من المحكوم للحاكم لشدة حاجته إليها ومردودها الطيب على الجميع.

ومن الأدلة على وجوب تقديم النصيحة للحاكم حديث أبي هريرة الصحيح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله رضي لكم ثلاثًا، وكره لكم ثلاثًا؛ رضي لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تنصحوا لمن ولاه الله أمركم، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا، ولا تفرقوا).

وصح عن النبي ﷺ أنه قال (ثلاثة لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين؛ فإن دعوتهم تحيط من ورائهم).

قال أبو عثمان سعد بن إسماعيل الخيري: "فانصح للسلطان، وأكثر له من الدعاء بالصلاح والرشاد في القول والعمل، فإنه إن صلحوا صلح العباد لصلاحهم، وإياك أن تدعو عليهم فيزدادوا شرًّا، ويزداد البلاء بالمسلمين".

وقال الحافظ ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/ ٢٤٨) في تفسير حديث أبي سعيد الخدري: (من رأى منكم منكرًا فليغيره ...) إلى آخره: "قال سعيد بن

جبير: قلت لابن عباس: آمر السلطان بالمعروف وأنهاه عن المنكر؟ قال: إن خفت أن يقتلك فلا، ثم عدت فقال لي مثل ذلك، وقال: إن كنت لا بد فاعلًا ففيما بينك وبينه. وقال طاوس: أتى رجل ابن عباس؛ فقال: ألا أقوم إلى هذا السلطان فآمره وأنهاه؟ قال: لا تكن له فتنة، قال: أفرأيت إن أمرني بمعصية الله؟ قال: ذلك الذي تريد فكن حينئذٍ رجلًا، وقد ذكرنا حديث ابن مسعود الذي فيه: (يخلف من بعدهم خلوف فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن) قال: وهذا يدل على جهاد الأمراء باليد، وقد استنكر الإمام أحمد هذا الحديث في رواية أبي داود، وقال: هو خلاف الأحاديث التي أمر رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم فيها بالصبر على جور الأئمة، وقد يجاب عن ذلك بأن التغيير باليد لا يستلزم القتال، وقد نص على ذلك أحمد أيضًا في رواية صالح؛ فقال: التغيير باليد ليس بالسيف والسلاح، فحينئذٍ جهاد الأمراء باليد أن يزيل بيده ما فعلوه من المنكرات مثل أن يريق خمورهم، أو يكسر آلات اللهو التي لهم، أو نحو ذلك، أو يبطل بيده ما أمروا به من الظلم إن كان له قدرة على ذلك، وكل ذلك جائز، وليس هو من باب قتالهم، ولا من الخروج عليهم الذي ورد النهي عنه؛ فإن هذا أكثر ما يخشى منه أن يقتله الأمراء وحده، وأما الخروج عليهم بالسيف فيخشى منه الفتن التي تؤدي إلى سفك دماء المسلمين، نعم إن خشي في الإقدام على الإنكار على الملوك أن يؤذى أهله أو جيرانه لم ينبغ له التعرض لهم حينئذ لما فيه من تعدي الأذى إلى غيره، كذلك قال الفضيل بن عياض وغيره، ومع هذا متى خاف منهم على نفسه السيف، أو السوط، أو الحبس، أو القيد، أو النفي، أو أخذ المال، أو نحو ذلك من الأذى سقط أمرهم ونهيهم، وقد نص الأئمة على ذلك منهم: مالك، وأحمد، وإسحاق، وغيرهم، قال أحمد: لا يتعرض إلى السلطان؛ فإن سيفه مسلول.اهـ.

وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية (١/ ١٩٦): ولا ينكر أحد على سلطان إلا

وعظًا له وتخويفًا، أو تحذيرًا من العاقبة في الدنيا والآخرة، فإنه يجب ويحرم بغير ذلك، ذكره القاضي وغيره، والمراد: ولم يخف منه بالتخويف والتحذير، وإلا سقط، وكان حكم ذلك لغيره، قال حنبل: اجتمع فقهاء بغداد في ولاية الواثق إلى أبي عبد الله، وقالوا له: إن الأمر قد تفاقم وفشا يعنون إظهار القول بخلق القرآن وغير ذلك، ولا نرضى بإمرته ولا سلطانه، فناظرهم في ذلك، وقال: عليكم بالإنكار بقلوبكم، ولا تخلعوا يدًا من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دماءكم ودماء المسلمين معكم، وانظروا في عاقبة أمركم، واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر، وقال: هذا ليس بصواب، هذا خلاف الآثار. وقال المروذي: سمعت أبا عبد الله يأمر بكف الدماء، وينكر الخروج إنكارًا شديدًا، وقال في رواية إسماعيل بن سعيد: الكف؛ لأنا نجد عن النبي ﷺ: ((ما صلوا فلا)) خلافًا للمتكلمين في جواز قتالهم كالبغاة.

قال القاضي: والفرق بينهما من جهة الظاهر والمعنى؛ أما الظاهر فإن الله تعالى أمر بقتال البغاة بقوله تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} (الحجرات: ٩).

وفي مسألتنا أمر بالكف عن الأئمة بالأخبار المذكورة. وأما المعنى فإن الخوارج يقاتلون بالإمام، وفي مسألتنا يحصل قتالهم بغير إمام، فلم يجز كما لم يجز الجهاد بغير إمام، وقال عبد الله بن المبارك:

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا ... منه بعروة وثقى لمن دانا
كم يدفع الله بالسلطان معضلة ... في ديننا رحمة منه ودنيانا
لولا الخلافة لم تأمن لنا سبل ... وكان أضعفنا نهبًا لأقوانا

وقال عمرو بن العاص لابنه: "يا بني احفظ عني ما أوصيك به: إمام عدل خير من مطر وابل، وأسد حطوم خير من إمام ظلوم، وإمام ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم".

قال ابن الجوزي: الجائز من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع السلاطين التعريف والوعظ، فأما تخشين القول نحو: يا ظالم، يا من لا يخاف الله؛ فإن كان ذلك يحرك فتنة يتعدى شرها إلى الغير لم يجز، وإن لم يخف إلا على نفسه؛ فهو جائز عند جمهور العلماء، قال: والذي أراه المنع من ذلك؛ لأن المقصود إزالة المنكر، وحمل السلطان بالانبساط عليه على فعل المنكر أكثر من فعل المنكر الذي قصد إزالته.

وقال الغزالي على طرق وعظ الأمراء والسلاطين، وتذكيرهم بالله، والاحتساب عليهم؛ فقال رَحِمَهُ اللهُ: قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف، وأن أوله التعريف، وثانيه الوعظ، وثالثه التخشين في القول، ورابعه المنع بالقهر في الحمل على الحق بالضرب والعقوبة، والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتان الأوليان، وهما: التعريف، والوعظ، وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان؛ فإن ذلك يحرك الفتنة، ويهيج الشر، ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر.اهـ. من الآداب الشرعية.

وقال الإمام أحمد كما في الآداب الشرعية (١/ ١٩٧): (لا يتعرَّض للسلطان فإن سيفه مسلول)

وفي هذا بيان لطريقة السلف في الإنكار على الولاة، ويكون بالوعظ والتخويف، والتحذير من العاقبة في الدنيا والآخرة، ويكون ذلك في الخلوة والسرِّ، لا على رؤوس الأشهاد، ومن قام بالنصح على هذا الوجه ممن تعيَّن عليه، كأهل العلم مثلًا، فقد برئ وخلت ذمته من التبعة. أخرج الإمام أحمد في المسند، وصححه العلامة الألباني

في ظلال الجنة (٢/ ٥٢١-٥٢٢) أنَّ عياضَ بن غُنمٍ جَلَدَ صاحبَ دارا حين فتحت، فأغلظ له هشام بن حكيم القول، حتى غضب عياضْ ثم مكث لياليَ، فأتاه هشام بن حكيمٍ فاعتذر إليه، ثم قال هشام لعياض: ألم تسمع النبي ﷺ يقول:" إن من أشد الناس عذابًا أشدهم عذابًا في الدنيا للناس"؟، فقال عياض بن غنمٍ: يا هشام بن حكيم! قد سمعنا ما سمعت، ورأينا ما رأيتَ، أوَ لم تسمع رسول الله ﷺ يقول: (من أراد أن ينصح لسلطانٍ بأمرٍ، فلا يبد له علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلوَ به، فإن قبل منه فذاك، و إلا كان قد أدى الذي عليه له"، وإنك يا هشامُ لأنت الجريءُ، إذ تجترئ على سلطان الله، فهلّا خشيتَ أن يقتلك السلطانُ فتكون قتيل سلطان الله تبارك وتعالى)

وفي سنن الترمذي (٢٢٢٥)، عن زياد بن كسيب العدوي قال: كنت مع أبي بكرة تحت منبر ابن عامر، وهو يخطب، وعليه ثياب رقاقٌ، فقال أبو بلال ـ وهو مرداس بن أُدية أحد الخوارج ـ: انظروا إلى أميرنا يلبس ثياب الفساق، فقال أبو بكرة: اسكت، سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من أهان سلطانَ الله في الأرض، أهانه اللهُ) وأخرج الإمام أحمد (٥/ ٤٢) الحديث بلفظ: "من أكرم سلطان الله تبارك وتعالى في الدنيا، أكرمه الله يوم القيامة، ومن أهان سلطان الله تبارك وتعالى في الدنيا، أهانه الله يوم القيامة) وحسنه الإمام الألباني في الصحيحة (٥/ ٣٧٦).

قال العلَّامة ابن عثيمين في " مقاصد الإسلام" (ص:٣٩٣): "فإن مخالفة السلطان فيما ليس من ضروريات الدين علنًا، وإنكار ذلك عليه في المحافل والمساجد والصحف ومواضع الوعظ، وغير ذلك، ليس من باب النصيحة في شيء، فلا تغترَّ بمن يفعل ذلك، وإن كان عن حسن نية، فإنه خلاف ما عليه السلف الصالح المقتدى بهم، والله يتولى هداك". و في الصحيحين واللفظ لمسلم عن أسامة بن زيد

أنه قيل له: ألا تدخل على عثمان لتكلمه، فقال: "أَتَرَوْنَ أني لا أكلّمُهُ إلا أسمعُكُم؟ و الله لقد كلمته فيما بيني وبينَهُ، ما دون أن أفتح أمرًا لا أحب أن أكون أولَّ من فتحه". قال الإمام الألباني في تعليقه على مختصر مسلم (٣٣٥): يعني المجاهرة بالإنكار على الأمراء في الملأ، لأن في الإنكار جهارًا ما يُخشى عاقبتُه، كما اتفق في الإنكار على عثمان جهارًا، إذ نشأ عنه قتلُه".

وقال ابن عباس عندما سُئِل عن أمر السلطان بالمعروف، ونهيه عن المنكر: "إن كنتَ فاعلًا ولا بدَّ ففيما بينك وبينَهُ".

(تنبيه): هناك فرق بين وعظ ونصيحة السلطان، وانكار المنكر على ولاة الأمور وبين الخروج عليهم، فالأول مشروع بل واجب على المستطيع بشروطه المعلومة عند أهل العلم، والثاني محرم ممنوع عند أهل السنة فتنبه، وإنكار المنكر على ولاة الأمر من النصيحة لهم، والنصيحة بمفهومها الشامل هي الدين، وتتسع مجالاتها فتشمل النصيحة لله، ولكتابه ورسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم، كما أخبر الرسول ﷺ، ووردت أحاديث بالأمر بالنصح لولاة الأمر خاصة، ففي مسند الإمام أحمد (٨٧٩٩)، من حديث أبي هريرة، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله يرضى لكم ثلاثا: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم ...". وفي المسند (١٣٣٥٠)، من حديث أنس بن مالك، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وغيره، عن رسول الله ﷺ قال: "ثلاث لا يغل عليهن صدر مسلم: إخلاص العمل لله عَزَّ وَجَلَّ، ومناصحة أولي الأمر، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم". قال الحافظ ابن رجب: وأما النصيحة لأئمة المسلمين: فحب صلاحهم ورشدهم وعدلهم، وحب اجتماع الأمة عليهم، وكراهة افتراق الأمة عليهم، والتدين بطاعتهم في طاعة الله عَزَّ وَجَلَّ، والبغض لمن رأى الخروج عليهم، وحب

إعزازهم في طاعة الله ﷻ. وقال: والنصيحة لأئمة المسلمين معاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه، وتذكيرهم به، وتنبيههم في رفق ولطف، ومجانبة الوثوب عليهم، والدعاء لهم بالتوفيق. وقال القرطبي: والنصح لأئمة المسلمين: ترك الخروج عليهم، وإرشادهم إلى الحق، وتنبيههم فيما أغفلوه من أمور المسلمين، ولزوم طاعتهم والقيام بواجب حقهم.

ومن أدب نصيحة ولاة الأمور أن تكون سرا مع الرفق واللين؛ لأن هذا أدعى لقبول الحق والانقياد له، وأجدر في درء المفاسد والفتن، وتحقيق المصالح، ففي الصحيحين- البخاري (٣٢٦٧) ومسلم (٢٩٨٩) - من حديث أبي وائل قال: قيل لأسامة: لو أتيت فلانا فكلمته. قال: إنكم لترون أني لا أكلمه إلا أسمعكم، إني أكلمه في السر دون أن أفتح بابا لا أكون أول من فتحه. والرجل المذكور هو عثمان رضي الله عنه، قال القاضي عياض: مراد أسامة أنه لا يفتح باب المجاهرة بالنكير على الإمام؛ لما يخشى من عاقبة ذلك، بل يتلطف به وينصحه سرا فذلك أجدر بالقبول وفي المسند (١٥٣٣٣)، من حديث عياض بن غنم، أنه سمع الرسول ﷺ يقول: "من أراد أن ينصح لسلطان بأمر فلا يبد له علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذي عليه له". قال الحافظ ابن رجب: كان السلف إذا أرادوا نصيحة أحد وعظوه سرا. حتى قال بعضهم: من وعظ أخاه فيما بينه وبينه، فهي نصيحة، ومن وعظه على رؤوس الناس فإنما وبخه. وقال الفضيل: المؤمن يستر وينصح، والفاجر يهتك ويعير. وسئل ابن عباس، رضي الله عنهما، عن أمر السلطان بالمعروف ونهيه عن المنكر؟ فقال: إن كنت فاعلا ولا بد ففيما بينك وبينه.

وقد يجتهد العالم المتأهل للأمر والنهي في بعض الأحوال فيرى الإنكار على ولاة الأمر علانية، وذلك لظهور المصلحة مع أمن الفتنة، أو حدوث مفسدة أكبر،

وربما كان ذلك بسبب خشية فوات الأمر، أو من أجل إظهار الحق، فقد يكون خافيا على الناس، وقد أنكر عدد من الصحابة، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ- على بعض الأمراء علانية، ومن ذلك: إنكار عبادة بن الصامت على معاوية، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ففي صحيح مسلم (١٥٨٧)، من حديث أبي قلابة قال: كنت بالشام في حلقة فيها مسلم بن يسار، فجاء أبو الأشعث. قال: قالوا: أبو الأشعث أبو الأشعث. فجلس، فقلت له: حدث أخانا حديث عبادة بن الصامت. قال: نعم، غزونا غزاة، وعلى الناس معاوية، فغنمنا غنائم كثيرة، فكان فيما غنمنا آنية من فضة، فأمر معاوية رجلا أن يبيعها في أعطيات الناس، فتسارع الناس في ذلك فبلغ عبادة بن الصامت، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقام فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ- ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. فرد الناس ما أخذوا، فبلغ ذلك معاوية فقام خطيبا فقال: ألا ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله ﷺ-أحاديث قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه! فقام عبادة بن الصامت فأعاد القصة، ثم قال: لنحدثن بما سمعنا من رسول الله ﷺ، وإن كره معاوية- أو قال: وإن رغم- ما أبالي ألا أصحبه في جنده ليلة سوداء.

ومثل موقف عبادة في الإنكار، ما حصل لأبي سعيد الخدري مع مروان بن الحكم حينما قدم الخطبة على الصلاة يوم العيد، ففي صحيح البخاري (٩٥٦)، من حديث أبي سعيد الخدري قال: كان رسول الله ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى، فأول شيء يبدأ به الصلاة، ثم ينصرف فيقوم مقابل الناس والناس جلوس على صفوفهم، فيعظهم ويوصيهم ويأمرهم، فإن كان يريد أن يقطع بعثا قطعه، أو يأمر بشيء أمر به، ثم ينصرف. قال أبو سعيد: فلم يزل الناس على ذلك حتى خرجت مع مروان، وهو أمير المدينة، في أضحى أو فطر، فلما أتينا المصلى إذا منبر بناه كثير بن

الصلت، فإذا مروان يريد أن يرتقيه قبل أن يصلي، فجبذت بثوبه فجبذني، فارتفع فخطب قبل الصلاة، فقلت له: غيرتم والله. فقال: أبا سعيد، قد ذهب ما تعلم. فقلت: ما أعلم والله خير مما لا أعلم. فقال: إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة. قال الحافظ ابن حجر: وفي الحديث إنكار العلماء على الأمراء إذا صنعوا ما يخالف السنة. وقال: وفي الحديث إنكار العالم على الحاكم ما يغيره من أمر الدين والموعظة بلطف وتدرج.

ومن الأمثلة أيضا إنكار أبي شريح خويلد بن عمرو الخزاعي على عمرو بن سعيد والي يزيد على المدينة، ففي الصحيحين- البخاري (١٠٤)، ومسلم (١٣٥٤)، من حديث أبي شريح أنه قال لعمرو بن سعيد، وهو يبعث البعوث إلى مكة: ائذن لي أيها الأمير أحدثك قولا قام به النبي ﷺ- الغد من يوم الفتح سمعته أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناي حين تكلم به، حمد الله وأثنى عليه ثم قال: "إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما ولا يعضد بها شجرة ... " الحديث. قال الحافظ ابن حجر: قوله: ائذن لي. فيه حسن التطلف في الإنكار على أمراء الجور ليكون أدعى لقبولهم.

ومن الأمثلة أيضا ما أخرجه البخاري (٥٢٢) ومسلم (٦١١)، من حديث ابن شهاب أن عمر بن عبد العزيز أخر الصلاة يوما، فدخل عليه عروة بن الزبير فأخبره أن المغيرة بن شعبة أخر الصلاة يوما وهو بالعراق فدخل عليه أبو مسعود الأنصاري فقال: ما هذا يا مغيرة ..... الحديث. قال الحافظ ابن حجر: وفي الحديث من الفوائد: دخول العلماء على الأمراء وإنكارهم عليهم ما يخالف السنة

وفي صحيح مسلم (١٨٣٠) أن عائذ بن عمرو- وكان من أصحاب رسول الله ﷺ- دخل على عبيد الله بن زياد فقال: أي بني، إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن

شر الرعاء الحطمة". فإياك أن تكون منهم. فقال له: اجلس، فإنما أنت من نخالة أصحاب محمد ﷺ. فقال: وهل كانت لهم نخالة! إنما كانت النخالة بعدهم وفي غيرهم، هذا والله أعلم.

قال العلامة عبدالرحمن بن سعدي في كتابه - الرياض الناضرة والحدائق النيرة الزاهرة (ص٢٩): "وأما النصيحة لأئمة المسلمين، وهم ولاتهم من السلطان الأعظم إلى الأمير إلى القاضي إلى جميع من لهم ولاية صغيرة أو كبيرة، فهؤلاء لما كانت مهماتهم وواجباتهم أعظم من غيرهم وجب لهم من النصيحة بحسب مراتبهم ومقاماتهم، وذلك باعتقاد إمامتهم والاعتراف بولايتهم ووجوب طاعتهم بالمعروف، وعدم الخروج عليهم، وحث الرعية على طاعتهم ولزوم أمرهم الذي يخالف أمر الله ورسوله، وبذل مايستطيع الإنسان من نصيحتهم وتوضيح ماخفي عليهم مما يحتاجون إليه في رعايتهم، كل أحد بحسب حاله، والدعاء لهم بالصلاح والتوفيق، فإن صلاحهم صلاح لرعيتهم.

ثم قال: واجتناب سبهم والقدح فيهم وإشاعة مثالبهم، فإن في ذلك شرًا وضررًا وفسادا كبيرا فمن نصيحتهم الحذر والتحذير من ذلك.

ثم قال: وعلى من رأى منهم مالايحل أن ينبههم سرا لاعلنا بلطف وعبارة تليق بالمقام ويحصل بها المقصود، فإن هذا مطلوب في حق كل أحد، وبالأخص ولاة الأمور، فإن في تنبيههم على هذا الوجه فيه خير كثير، وذلك علامة الصدق والإخلاص.

ثم قال: واحذر أيها الناصح لهم على هذا الوجه المحمود أن تفسد نصيحتك بالتمدح عند الناس، فتقول لهم إني نصحتهم وقلت وقلت، فإن هذا عنوان الرياء وعلامة ضعف الإخلاص وفيه أضرار أخر معروفة.اهـ.

وقال العلامة ابن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في مجموع فتاواه (٨/ ٢١٠): هل من منهج السلف نقد الولاة من فوق المنابر؟ وما منهج السلف في نصح الولاة؟

فأجاب: ليس من منهج السلف التشهير بعيوب الولاة، وذكر ذلك على المنابر؛ لأن ذلك يفضي إلى الفوضى وعدم السمع والطاعة في المعروف، ويفضي إلى الخوض الذي يضر ولا ينفع، ولكن الطريقة المتبعة عند السلف: النصيحة فيما بينهم وبين السلطان، والكتابة إليه، أو الاتصال بالعلماء الذين يتصلون به حتى يوجه إلى الخير.

أما إنكار المنكر بدون ذكر الفاعل: فينكر الزنا، وينكر الخمر، وينكر الربا من دون ذكر من فعله، فذلك واجب؛ لعموم الأدلة. ويكفي إنكار المعاصي والتحذير منها من غير أن يذكر من فعلها لا حاكما ولا غير حاكم.

ولما وقعت الفتنة في عهد عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: قال بعض الناس لأسامة بن زيد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: (ألا تكلم عثمان؟ فقال: إنكم ترون أني لا أكلمه، إلا أسمعكم؟ إني أكلمه فيما بيني وبينه دون أن أفتتح أمرا لا أحب أن أكون أول من افتتحه).

ولما فتح الخوارج الجهال باب الشر في زمان عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وأنكروا على عثمان علنا عظمت الفتنة والقتال والفساد الذي لا يزال الناس في آثاره إلى اليوم، حتى حصلت الفتنة بين علي ومعاوية، وقتل عثمان وعلي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا بأسباب ذلك، وقتل جمع كثير من الصحابة وغيرهم بأسباب الإنكار العلني، وذكر العيوب علنا، حتى أبغض الكثيرون من الناس ولي أمرهم وقتلوه، وقد روى عياض ابن غنم الأشعري، أن رسول الله ﷺ قال: (من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يبده علانية ولكن يأخذ بيده فيخلو به فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذي عليه) نسأل الله العافية والسلامة لنا ولإخواننا المسلمين من كل شر، إنه سميع مجيب. وصلى الله وسلم على سيدنا

محمد، وآله وصحبه.اهـ.

وقال الشيخ صالح آل الشيخ في شرح الواسطية (ص٢٣٦): المسألة الخامسة وهي مسألة مهمة تتعلق بالفرق بين نصيحة الولاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للولاة، النصيحة كما ذكرنا الأصل فيها أن تكون سرًا والمنكر الأصل فيه أن يكون علنًا.

وقد جاء في بيان هذا الأصل قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح (من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يُبْدِهِ علانية، وليأخذ بيده، وليخلو به، فإن قبل منه فذاك وإلا يكون قد أدَّى الذي عليه) وهذا الحديث إسناده قوي، ولم يُصِبْ من ضعَّف إسناده وله شواهد كثيرة ذكرها الهيثمي في مجمع الزوائد، ويؤيده ما جاء في صحيح البخاري (من أنهم أرادوا أن يُنْكِرَ أسامة بن زيد على عثمان، فأسامة بن زيد لم يفعل وقال أما إني قد بذلته له سرًا لا أكون فاتح باب شر) وهذا موافق لهذا الأصل وهو أنه ما يقع في ولاية السلطان في ولاية الوالي من مخالفات للشرع فهذا بابه النصيحة، لأنها ما تعلقت به من جهة رؤيةٍ لفعله أو سماعٍ محقق له. أما من رأى السلطان بنفسه يفعل منكرًا فإنه مثل غيره يأمره وينهاه.

وأمر ونهي السلطان يكون عنده لا يكون بعيدًا عنه لما جاء في الحديث (أفضل الشهداء حمزة ورجل قام إلى سلطانٍ جائر فأمره ونهاه فقتله)

فأمر ونهي السلطان يكون فيما رأيته منه بنفسك أو سمعته منه سماعًا محققًا، سمعته منه بأذنك فتُنْكِر بحسب الإستطاعة، بحسب القدرة بحسب ما يتيسر علنًا أو غيرها. أما النصيحة فهي ما يجري في ولايته.

وأهل العلم فرقوا في هذا المقام بما ذكرت لك، بين النصيحة بما يقع في الولاية وبين ما يكون منكرًا يفعله السلطان بحضرة الناس.

وكثير من الحوادث والأدلة والأحاديث أنكر فيها الصحابة وأنكر فيها التابعون على ذوي السلطان علنًا، وكلها إذا تأملتها بدون استثناء يكون فيها الأمر أن المنكر فعله بحضرتهم، رأوه منه أو سمعوه سماعًا محققًا منه.

مثل ما أنكر الرجل على مروان في تقديمه خطبة العيد على الصلاة، فهذا شيء سُمِعَ منه، ولو كان السلطان إذا فعل مُنْكَرًا فإنه يُنْكَرْ عليه، ولا يقال هنا سرًا بل يُنْكَرْ عليه ولو كان بحضرة الناس بشرط أن يُؤْمَنَ أن يكون ثمَّ فساد أعظم منه من مقتلة أو فتنة عظيمة أو نحو ذلك.

وكذلك ما حصل من الإنكار على عمر في لبسه الثوبين.

وكذلك ما حصل من الإنكار على معاوية، وأشباه ذلك كثير.

فإن باب النصيحة غير باب الإنكار، باب الإنكار يكون برؤيةٍ، سواء كانت رؤية المنكر من السلطان أم من عامة الناس.

إذا رأيته بنفسك.

أما باب النصيحة فما يقع في الولاية، وتأمل في ذلك النصوص جميعًا، وقد تأملتها رعايةً لتحقيق المقام في هذه المسألة المهمة وبراءةً للذمة، ووجدت أن هذا الذي ذكرت لك مُنْضَبِطٌ كما قال أهل العلم، كما ذكر ذلك مُحَقَقًا ابن رجب في شرحه لحديث (من رأى منكم منكرًا) وكما ذكره ابن النَّحاس في كتابه تنبيه الغافلين بل قد قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (لا تأمر السلطان ولا تنهاه عن منكر إلا فيما بينك وبينه) رواه عنه عبدالرزاق بإسناد صحيح.

وكلام السلف إذا تأملته يدور على هذا الفرق ما بين النصيحة وما بين الإنكار.

فباب الإنكار شيء وباب النصيحة شيء، الإنكار بقيده برؤيةٍ ممن فعل أو سماع محقق، وتلحظ أن الإنكار يكون بحسب التفصيل الذي ذكرنا من انفكاك المعصية أو

ملازمتها.

(باب الصبر على جَوْر الأئمة)

الصبر على جور الأئمة أصل من أصول السنة والجماعة لا تكاد تري مولفًا في السنة يخلو من تقرير هذا الأصل، والحض عليه، وقد بلغت الأحاديث حد التواتر في ذلك كما في رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلاطين (ص٨١-٨٢)، وهذا من محاسن الشريعة فإن الأمر بالصبر على جور الأئمة وظلمهم يجلب من المصالح ودرأ من المفاسد ما يكون به صلاح العباد والبلاد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٨/ ١٧٩): كان من العلم والعدل المأمور به الصبر على ظلم الأئمة وجورهم كما هو من أصول أهل السنة والجماعة وكما أمر به النبي ﷺ في الأحاديث المشهورة عنه لما قال: {إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض} وقال: {من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه} إلى أمثال ذلك. وقال: {أدوا إليهم الذي لهم واسألوا الله الذي لكم} وانهوا عن قتالهم ما صلوا ؛ وذلك لأن معهم أصل الدين المقصود وهو توحيد الله وعبادته ومعهم حسنات وترك سيئات كثيرة. وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ أو غير سائغ فلا يجوز أن يزال لما فيه من ظلم وجور كما هو عادة أكثر النفوس تزيل الشر بما هو شر منه وتزيل العدوان بما هو أعدى منه ؛ فالخروج عليهم يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلمهم فيصبر عليه كما يصبر عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ظلم المأمور والمنهي في مواضع كثيرة كقوله: {وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك} وقوله: {فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل} وقوله: {واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا} .اهـ.

فالصبر على السلاطين إذا جاروا من عزائم الدين ومن وصايا الأئمة الناصحين.

جاء في الشريعة (ص٣٨): عن عمر بن يزيد، أنه قال سمعت الحسن -أيام يزيد بن المهلب يقول - وأتاه رهط - فأمرهم أن يلزموا بيوتهم ويغلقوا عليهم أبوابهم، ثم قال: والله لو أن الناس إذا ابتلوا من قبل سلطانهم صبروا على ما لبثوا أن يرفع الله ﷻ ذلك عنهم وذلك أنهم يفزعون إلي السيف فيوكلون إليه، والله ما جاؤوا بيوم خير قط، ثم تلا: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ}.

وقال الحسن أيضًا: أعلم عافاك الله أن جور الملوك نقمة من نقم الله تعالي، ونقم الله لا تلاقي بالسيوف، وإنما تتقي وتستدفع بالدعاء والتوبة والإنابة والإقلاع عن الذنوب، إن نقم الله متي لقيت بالسيوف كانت هي أقطع ولقد حدثني مالك بن دينار أن الحجاج كان يقول: اعلموا أنكم كلما احدثم ذنبًا أحدث الله في سلطانكم عقوبة، ولقد حدثت أن قائلًا قال للحجاج: إنك تفعل بأمة رسول الله ﷺ كيت و كيت ! فقال: أجل، إنما أنا نقمة على أهل العراق لما أحدثوا في دينهم ما أحدثوا، وتركوا من شراع نبيهم عليه السلام - ما تركوا.اهـ.

وقيل: سمع الحسن رجلًا يدعو على الحجاج، فقال: لا تفعل رحمك الله إنكم من أنفسكم أتيتم، إنما نخاف إن عزل الحجاج أو مات: أن تليكم القردة والخنازير.

ولقد بلغني أن رجلًا كتب إلي بعض الصالحين يشكو إليه جور العمال فكتب إليه:

يا أخي ! وصلني كتابك تذكر ما أنتم فيه من جور العمال، وإنه ليس ينبغي لمن عمل بالمعصية أن ينكر العقوبة، وما أظن الذي أنتم فيه إلا من شؤم الذنوب

والسلام[١] اهـ

فهذا موقف أهل السنة والجماعة من جور السلطان يقابلونه بالصبر والاحتساب، ويعزون حلول ذلك الجور بهم علي ما اقترفته أيديهم من خطايا وسيئات، كما قال الله جلا وعلا: {وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ}، فيهرعون إلي التوبة والاستغفار ويسألون الله جل وعلا أن يكشف ما بهم من ضر.

ولا يقدمون على شيء مما نهي عنه الشرع المطهر في هذه الحال من حمل السلاح أو إثارة فتنة أو نزع يد من طاعة، لعلمهم أن هذه الأمور إنما يفزع إليها من لا قدر لنصوص الشرع في قلبه من أهل الأهواء الذين تسيرهم الآراء لا الآثار، وتتخطفهم الشبه، ويستنزلهم الشيطان.

قال الآجري في الشريعة (ص٣٧): ولقد جاء في النصوص من التحذير عن مذاهب الخوارج ما فيه بلاغ لمن عصمه الله - ﷻ الكريم - عن مذهب الخوارج ولم ير رأيهم وصبر على جور الأئمة وحيف الأمراء، ولم يخرج عليهم بسيفه، وسال الله العظيم كشف الظلم عنه وعن جميع المسلمين، ودعا للولاة بالصلح، وحج معهم، وجاهد معهم كل عدو للمسلمين، وصلى خلفهم الجمعة والعيدين وإن أمروه بطاعتهم فأمكنته طاعتهم أطاعهم ،وإن لم يمكنه اعتذر إليهم وإن أمروه بمعصية لم يطعهم وإذا دارت بينهم الفتن لزم بيته، وكف لسانه ويده ،ولم يهو ما هم فيه ،ولم يعن على فتنة فمن كان هذا وصفه كان على الطريق المستقيم إن شاء الله.اهـ. وقد وردت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تأمر بالصبر على جور الأئمة وظلمهم، تقدم بعضها، وسيأتي بعضها. انظر كتاب معاملة الحكام.

---

(١) كتاب آداب الحسن البصري لابن الجوزي (ص ١١٩ - ١٢٠).

(باب وجوب السمع والطاعة في المعروف)

الطاعة دعامة من دعائم الحكم في الإسلام وقاعدة من قواعد نظامه السياسي، وهي من الأمور الضرورية لتمكين الإمام من القيام بواجبه الملقى على عاتقه، وضرورية أيضًا لتمكين الدولة من تنفيذ أهدافها وتحقيق أغراضها، ورضي الله عن عمر بن الخطاب حيث يقول: (لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا أمير، ولا أمير بلا طاعة)، وإن من أهم ما يميز نظام الإسلام عن غيره من النظم الأرضية التي وضعها البشر هو ذلك الوازع الديني في ضمير المؤمن، فهو يستشعر - عند قيام الإمام بواجبه - أن الله سبحانه وتعالى قد أوجب عليه الطاعة لهذا الإمام، فيؤنبه ضميره ويردعه وازعه الديني عن الإخلال بنظام الدولة أو التمرد والعصيان على أي أمر من أمور الدولة التي وضعتها لصالح الأمة، وإن غابت عنه عين الرقيب والحارس لهذا النظام، لأنه يشعر بأن الرقيب حيّ قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، وهو مطلع عليه عالم بأحواله في كل لحظة وأوان. وهذا ما لا وجود له في النظم الأرضية، فكل منهم يراقب عين الرقيب وحارس النظام، وهو بشر مثلهم، ومن طبيعة البشر الضعف والغفلة والتقصير، فإن غاب عنه فلا رقيب ولا حارس ولا وازع ديني أو خلقي يردعه من التمرد على هذا النظام المراد حفظه.

كذلك المؤمن إذا اتخذ هذه الطاعة قربة لله سبحانه وتعالى وعبادة، فله عليها الأجر الجزيل، لأنه يطيعهم امتثالًا لأمر الله ورسوله بذلك لا لأشخاصهم. فيرجو من الله الثواب على ذلك، أما النظم الأخرى فلا رجاء ولا أجر إلا ما يصيبه في هذه الحياة الدنيا من حطامها، ومن النتائج المترتبة على حفظ هذه النظم، (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ) [الرعد: ٢٦].

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٦، ١٧): فطاعة الله ورسوله

واجبة على كل أحد، وطاعة ولاة الأمور واجبة لأمر الله بطاعتهم، فمن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمر لله فأجره على الله، ومن كان لا يطيعهم إلا لما يأخذه من الولاية والمال فإن أعطوه أطاعهم وإن منعوه عصاهم فما له في الآخرة من خلاق.اهـ.

وقد روى البخاري (٢٦٧٢)، ومسلم (١٠٨) وغيرهما عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: (ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالفلاة يمنعه من ابن السبيل، ورجل بايع رجلًا بسلعة بعد العصر فحلف له بالله لأخذها بكذا وكذا فصدقه وهو غير ذلك، ورجل بايع إمامًا لا يبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها وفى وإن لم يعطه لم يفِ)، لذلك فالسمع والطاعة لخلفاء المسلمين وأئمتهم من أجل الطاعات والقربات عند الله تعالى، ومن الواجبات الملقاة على عاتق كل مسلم ..

وقال ابن كثير في تفسيره (٥/ ٤٣٤): وقال الصياح بن سوادة الكندي: سمعت عمر بن عبد العزيز يخطب وهو يقول: الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ ... الآية [الحج: ٤١]. ثم قال: ألا إنها ليست على الوالي وحده ولكنها على الوالي والموالى عليه، ألا أنبئكم بما لكم على الوالي من ذلك؛ وبما للوالي عليكم منه؟ إنَّ لكم على الوالي من ذلكم أن يؤاخذكم بحقوق الله عليكم، وأن يهديكم إلى التي هي أقوم ما استطاع، وإنَّ عليكم من ذلك الطاعة غير المبزوزة ولا المستكرهة ولا المخالف سرها علانيتها.اهـ.

والأدلة وجوب طاعة الأئمة كثيرة وقد تقدم بعضها في المباحث السابقة.

ولكن حينما أوجب الله ﷻ على الرعية أن تطيع ولاة الأمور المسلمين لم يجعل هذه الطاعة مطلقة من كل قيد، وذلك لأن الحاكم والمحكوم كلهم عبيد لله ﷻ، واجب عليهم طاعته وامتثال أوامره، لأنه هو الحاكم وحده، فإذا قصرت الرعية في

حق من حقوق الله تعالى فعلى الحاكم تقويمها بالترغيب والترهيب حتى تستقيم على الطريق، وكذلك الحاكم إذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة له، وإنما على الأمة نصحه وإرشاده، لإرجاعه إلى الحق شريطة ألا يكون هناك مفسدة أعظم من مصلحة تقويمه، وإلا فعلى الرعية الصبر حتى يقضي الله فيه بأمره.

والأدلة على تقييد سلطة الحاكم وأنه لا طاعة له في معصية كثيرة جدًا نأخذ منها بعض النماذج:

أولًا: من كتاب الله:

١- قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَاوِيلًا) [النساء: ٥٩].

قال الحافظ في الفتح (١٣/ ١١٢): قال الطيبي: أعاد الفعل في قوله: وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة، ولم يعده في أولي الأمر إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك في قوله: (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ) كأنه قيل: فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله.اهـ.

فالشاهد من الآية أن الإمام المطاع يجب أن يكون من المسلمين وأنه إذا وقع خلاف بينه وبين رعيته فالحكم في ذلك هو كتاب الله وسنة رسوله لا هواه وبطشه، فدل ذلك على تقييد سلطته بإتباع الكتاب والسنة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى" (٣٥/ ١٢): وأما أهل العلم والدين والفضل فلا يرخصون لأحد فيما نهى الله عنه من معصية ولاة الأمور، وغشهم، والخروج عليهم: بوجه من الوجوه: كما قد عرف من عادات أهل السنة

والدين قديمًا وحديثًا ومن سيرة غيرهم.اهـ.

وقال أيضا في مجموع الفتاوى" (٣٥/ ٢١): وقد استفاض وتقرر في غير هذا الموضع ما قد أمر به، من طاعة الأمراء في غير معصية الله؛ ومناصحتهم، والصبر عليهم في حكمهم، وقسمهم؛ والغزو معهم، والصلاة خلفهم، ونحو ذلك من متابعتهم في الحسنات التي لا يقوم بها إلا هم؛ فإنه من باب التعاون على البر والتقوى، وما نهى عنه من تصديقهم بكذبهم، وإعانتهم على ظلمهم وطاعتهم في معصية الله ونحو ذلك؛ مما هو من باب التعاون على الإثم والعدوان، وما أمر به أيضًا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهم ولغيرهم على الوجه المشروع؛ وما يدخل في ذلك من تبليغ رسالات الله إليهم؛ بحيث لا يترك ذلك جبنا، ولا بخلا، ولا خشية لهم، ولا اشتراء للثمن القليل بآيات الله؛ ولا يفعل أيضًا للرئاسة عليهم، ولا على العامة، ولا للحسد، ولا للكبر ولا للرياء لهم، ولا للعامة. ولا يزال المنكر بما هو أنكر منه، بحيث يخرج عليهم بالسلاح؛ وتقام الفتن؛ لما في ذلك من الفساد الذي يربى على فساد ما يكون من ظلمهم؛ بل يطاع الله فيهم وفي غيرهم، ويفعل ما أمر به، ويترك ما نهى عنه.اهـ.

وقال في منهاج السنة" (٣/ ٣٨٧ - ٣٨٨): لا يوجبون طاعة الإمام في كل ما يأمر به، بل لا يوجبون طاعته إلا فيما تسوغ طاعته فيه في الشريعة، فلا يجوزون طاعته في معصية الله وإن كان إمامًا عادلًا، وإذا أمرهم بطاعة الله فأطاعوه، مثل أن يأمرهم بإقامة الصلاة؛ وإيتاء الزكاة؛ والصدق والعدل والحج والجهاد في سبيل الله، فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله، والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله لم تحرم طاعة الله ولا يسقط وجوبها لأجل أمر ذلك الفاسق بها، كما أنه إذا تكلم بحق لم يجز تكذيبه ولا يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق، فأهل السنة لا يطيعون ولاة الأمور مطلقًا،

وإنما يطيعونهم في ضمن طاعة الرسول كما قال تعالى: (أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ) [النساء:٥٩]، فأمر بطاعة الله مطلقًا، وأمر بطاعة الرسول لأنه لا يأمر إلا بطاعة الله (مَنْ يُطِعْ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ) [النساء:٨٠]، وجعل طاعة أولي الأمر داخلة في ذلك، فقال: (وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)، ولم يذكر لهم طاعة ثالثة، لأن ولي الأمر لا يُطاع طاعة مطلقة، إنما الطاعة بالمعروف، كما قال النبي ﷺ "إنما الطاعة في المعروف"، وقال: "لا طاعة في معصية الله"، و"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وقال: "ومن أمركم بمعصية الله فلا تطيعوه.اهـ.

٢- ومنها قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَاتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) [الممتحنة: ١٢].

والشاهد من الآية قوله تعالى: (وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ) روى ابن جرير في تفسيره (٢٨/ ٨٠) بسنده عن ابن زيد في قوله: وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ قال: إن رسول الله ﷺ نبيّه وخيرته من خلقه، ثم لم يستحلّ له أمر إلا بشرط، لم يقل لا يَعْصِينَكَ ويترك. حتى قال: فِي مَعْرُوفٍ فكيف ينبغي لأحد أن يطاع في غير معروف وقد اشترط الله هذا على نبيه.اهـ.

وقال الزمخشريفي الكشاف (٤/ ٩٥) مفسرًا سبب تقييد طاعة الرسول ﷺ بالمعروف مع أنه لا يأمر إلا بالمعروف: نبه بذلك على أن طاعة المخلوق في معصية الخالق جديرة بالتوقي والاجتناب.اهـ.

وقال الكيا الهراسي كما في محاسن التأويل (١٦/ ١٣٧): يؤخذ من قوله: وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ أنه لا طاعة لأحد في غير معروف، قال: وأمر النبي ﷺ لم يكن

إلا بمعروف وإنما شرطه في الطاعة لئلا يترخص أحد في طاعة السلاطين -مطلقا- ..اهـ.

وقال ابن القيم في إعلام الموقعين (١/ ١٠): والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيام الإسلام بطائفتي العلماء والأمراء، وكان الناس كلهم تبعًا لهم، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين، وفساده بفسادهما كما قال عبد الله بن المبارك وغيره من السلف: صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس، قيل من هم؟ قال: الملوك والعلماء.اهـ.

أما الأدلة على تقييد سلطة الإمام من السنة فكثيرة جداً نأخذ منها ما يلي

١- ما رواه الخمسة وأحمد عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (على المرء السمع والطاعة فيما أحب أو كره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة) رواه البخاري (٢٩٥٥)، ومسلم (١٨٣٩).

قال ابن القيم في تهذيب السنن (٧/ ٢٠٨) تعليقًا على هذا الحديث: وفي هذا الحديث دليل على أن من أطاع ولاة الأمر في معصية الله كان عاصيًا، وأن ذلك لا يمهد له عذرًا عند الله، بل إثم المعصية لا حق به، وإن كان لولا الأمر لم يرتكبها، وعلى هذا يدل هذا الحديث وهذا وجهه وبالله التوفيق.

٢- ومنها ما رواه البخاري (٧١٤٥) - واللفظ له - ومسلم (١٨٤٠) وغيرهما عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: (بعث النبي ﷺ سريّة، وأمَّر عليها رجلًا من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، فغضب عليهم وقال: أليس قد أمر النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: عزمت عليكم لما جمعتم حطبًا وأوقدتم نارًا ثم دخلتم

فيها، فجمعوا حطبًا وأوقدوا نارًا، فلما هموا بالدخول فقام ينظر بعضهم إلى بعض، فقال بعضهم: إنما تبعنا النبي ﷺ فرارًا من النار أفندخلها؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضبه، فذُكِرَ للنبي ﷺ فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها، إنما الطاعة في المعروف)، ورويت هذه القصة أيضًا وجاء فيها أن أميرها كان عبد الله بن حذافة السهمي وكان امرءًا فيه دعابة، ولم يكن من الأنصار بل كان مهاجريًا.

فهذا قد أمرهم بدخول نار الدنيا، وقد أوجب الرسول ﷺ عصيانه، فما بالك بالذين يأمرون بدخول نار الآخرة بارتكاب المعاصي! فكيف تكون طاعتهم؟.

٣- ومنها ما رواه البخاري (٦٩٦) عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة، ما أقام فيكم كتاب الله).

فهذا الحديث قيد الطاعة للإمام الذي يقود بكتاب، أي لا يأمر بمعصية.

٤- ومنها ما رواه الإمام أحمد بسنده إلى عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إنه سيلي أمركم من بعدي رجال يطفئون السنة ويحدثون البدعة، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها، قال ابن مسعود: كيف بي إذا أدركتهم؟ قال: ليس -يا ابن أم عبد- طاعة لمن عصى الله قالها ثلاث مرات)[(١)].

(١) أخرجه أحمد (١/ ٤٠٩، رقم ٣٨٨٩)، وابن ماجه (٢/ ٩٥٦، رقم ٢٨٦٥)، والطبراني في الكبير (١٠٣٦١)، والبيهقى (٣/ ١٢٤)، قال البوصيرى (٣/ ١٧٧): هذا إسناد رجاله ثقات لكن عبد الرحمن المسعودى اختلط بآخره ولم يتميز حديثه الأول من الآخر فاستحق الترك. وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (٢٨٦٤)، وصحح إسناده الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه للمسند (٥/ ٣٠٢)، وصححه العلامة الوادعي في صحيح دلائل النبوة (ص: ٥٦٢)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٦/ ٣٤٠): إسناده حسن عند من يصحح سماع عبد الرحمن من أبيه عبد الله، وهو ضعيف عند من يقول: إنه لم يسمع من أبيه إلا اليسير، فقد توفي أبوه وعمره ست سنوات.

ونحو ما رواه عبادة بن الصامت رَضِوَاللَّهُعَنْهُ قال: (سيليكم أمراء بعدي، يعرفونكم ما تنكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فمن أدرك ذلك منكم فلا طاعة لمن عصى الله)(١).

بل إن الطاعة المطلقة من كل قيد تجرُّ إلى الشرك بالله وعبادة الرجال بعضهم لبعض كما قال ﷻ: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) [التوبة: ٣١]، وفي حديث عدي بن حاتم رَضِوَاللَّهُعَنْهُ، (وكان قد قدم على النبي ﷺ وهو نصراني فسمعه يقرأ هذه الآية، قال: فقلت له: إنا لسنا نعبدهم قال: أليس يحرمون ما أحلَّ الله فتحرمونه، ويُحلُّون ما حرَّم الله فتحِلُّونه؟ قال: فقلت: بلى، قال: فتلك عبادتهم)(٢).

قال ابن تيمية في كتاب الإيمان (ص: ٦٤): وكذلك قال أبو البختري: أَمَا إنهم يُصَلُّوا، ولو أمروهم أن يعبدوهم من دون الله ما أطاعوهم، ولكن أمروهم فجعلوا حلال الله حرامه، وحرامه حلاله، فأطاعوهم، فكانت تلك الربوبية .. وقال الربيع بن

(١) أخرجه الحاكم (٣/ ٤٠١) وصححه، وقواه العلامة الألباني في الصحيحة (٥٩٠) بطرقه وشواهده.

(٢) أخرجه الترمذي (٥/ ٢٧٨/ رقم ٣٠٩٥)، والبخاري في التاريخ (٤/ ١/ ١٠٦)، وابن جرير في تفسيره (١٠/ ٨١)، والطبراني في الكبير (١٧/ ٩٢/ رقم ٢١٨)، والواحدي في "الوسيط" (٢/ ٤٩٠ - ٤٩١)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١١٦) والمدخل (رقم ٢٦١)، وابن سعد، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، وابن مردويه -كما في "الدر المنثور" (٢/ ٢٣٠) والحديث قال عنه الترمذي: "هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث عبد السلام بن حرب، وغطيف بن أعين ليس بمعروف في الحديث"، وحسنه بشواهده شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الإيمان (ص٦٤)، وقال العلامة الألباني في الصحيحة (٣٢٩٣): هو بمجموع طرقه حسن إن شاء الله تعالى، وقد أشار ابن كثير في "تفسيره " (٢/ ٣٤٨) إلى تقويته.

أنس: قلت لأبي العالية: (كيف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل؟ قال: كانت الربوبية أنهم وجدوا في كتاب الله ما أمروا به ونهوا عنه، فقالوا: لن نسبق أحبارنا بشيء، فما أمرونا به ائتمرنا وما نهونا عنه انتهينا لقولهم، فاستنصحوا الرجال ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، فقد بيَّن النبي ﷺ أن عبادتهم إنما كانت في تحليل الحرام وتحريم الحلال، لا أنهم صَلُّوا لهم وصاموا لهم ودعوهم من دون الله، فهذه عبادة للرجال وتلك عبادة للأموال.

يقصد حديث: (تعس عبد الدينار) الذي رواه البخاري (٢٨٨٧). وروى الطبري في تفسيره (٣/ ٣٠٤) بسنده إلى ابن جريج عند قوله تعالى: وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ ... الآية [عمران: ٦٤]، قال: لا يطع بعضنا بعضًا في معصية الله.

لذلك فمن أطاع العلماء والأمراء فيما فيه معصية لله فقد اتخذهم أربابًا من دون الله ﷻ، وهذا شرك وعبادة لهم من دون الله، وأي ذنب أكبر من أن يتخذ الإنسان الآخر ربًّا مُشَرِّعًا يطيعه في معصية الله، ويحرم عليه ما أحلّ الله له.

والطاعة في المعصية طاعة للطاغوت، وقد أُمِرنا بالكفر به، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٠١): والمطاع في معصية الله والمطاع في اتباع غير الهدى ودين الحق سواء كان مقبولًا خبره المخالف لكتاب الله أو مطاعًا أمره المخالف لأمر الله هو طاغوت.اهـ.

من كل ما سبق يتبين أن طاعة الأئمة مقيدة بما ليس فيه معصية لله ورسوله، أما ما كان كذلك فلا طاعة لهم فيه كما نصت الأدلة. ويتبين لنا كذلك أن الطاعة للأئمة التي أمرنا الله بها وأوجبها على الرعية إنما هي طاعة مبصرة لا طاعة عمياء كما تنص عليها المصطلحات العسكرية في النظم الوضعية، وكما تنص عليها بعض الطرق الصوفية من إيجاب الطاعة العمياء على الشخص أمام مريده، أما الإسلام فلا (إنما

الطاعة في المعروف) كما مرّ معنا في قصة أصحاب السرية وأميرهم وتوجيه النبي ﷺ لهم.

ولو أجيزت الطاعة في المعصية لكان هناك تناقض في الإسلام، إذ لا يعقل أن يحرِّم الشارع شيئًا ثم يوجبه.

ويعلق الأستاذ أحمد شاكر في حاشية المسند (٦/ ٣٠١) على حديث: (السمع والطاعة على المرء فيما أحب وكره ... إلخ، بقوله: ... ثم قَيَّد هذا الواجب - واجب الطاعة - بقيد صحيح دقيق، يجعل للمكلف الحق في تقديره ما كلف به، فإن أمره من له الأمر عليه بمعصية فلا سمع ولا طاعة، لا يجوز له أن يعصي الله بطاعة المخلوق، فإن فعل كان عليه من الإثم ما كان على من أمره، لا يعذر عند الله بأنه أتى هذه المعصية بأمر غيره، فإنه مكلَّف مسئول عن عمله، شأنه شأن آمره سواء، ومن المفهوم بداهة أن المعصية التي يجب على المأمور ألا يطيع فيها الآمر هي المعصية الصريحة التي يدلّ الكتاب والسنة على تحريمها، لا المعصية التي يتأوّل فيها المأمور ويتحايل حتى يوهم نفسه أنه إنما امتنع لأنه أمر بمعصية مغالطة لنفسه ولغيره.اهـ.

فهذا ردٌّ على الذين يرتكبون المعاصي بحجة أنهم قد أُمروا بها، فيقولون الإثم على من أمرنا لا علينا، والحق أن الإثم على الآمر وعلى الفاعل، وكل ما سبق من أحاديث وأقوال للعلماء ردٌّ على زعمهم ومخادعتهم أنفسهم.

هذا وقد خرجت طائفة من أهل الشام زمن الأمويين يرون الطاعة المطلقة للإمام، وأن الله يتقبل حسناته، ويتجاوز عن سيئاته، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (١/ ٢٣٢) عن هذه الطائفة: ... وأما غالية الشام أتباع بني أمية فكانوا يقولون: إن الله إذا استخلف خليفة تقبَّل منه الحسنات، وتجاوز له عن السيئات، وربما قالوا: إنه لا يحاسبه، ولهذا سأل الوليد بن عبد الملك عن ذلك العلماء فقالوا:

يا أمير المؤمنين أنت أكرم على الله أم داود؟ وقد قال له: يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ [ص: ٢٦]، وكذلك سؤال سليمان بن عبد الملك عن ذلك لأبي حازم المدني في موعظته المشهورة فذكر له هذه الآية. ثم بيَّن رحمه الله تعالى غلطهم فقال في نفس المصدر (١/ ٢٣٣): لكن غلط من غلط منهم من جهتين، من جهة: أنهم كانوا يطيعون الولاة طاعة مطلقة، ويقولون: إن الله أمر بطاعتهم. الثانية: قول من قال منهم: إن الله إذا استخلف خليفة تقبَّل منه الحسنات وتجاوز له عن السيئات.اهـ.

وهذه الطاعة في المعروف ليست مشروطة بكون الإمام عادلًا، بل حتى ولو كان فيه شيء من الجور والفسق على نفسه، كأن يكون فيه تقصير في حق الله تعالى، أو بعض حقوق الآدميين، والذي يدل على ذلك ما يلي:

١- ما رواه البخاري (٣٦٠٣)، ومسلم (١٨٤٣) عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها، قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرك ذلك منا؟ قال: تؤدُّون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم).

٢- وعن سعيد بن حضير (أن رجلًا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، استعملت فلانًا ولم تستعملني، قال: إنكم سترون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض) رواه البخاري (٣٧٩٢)، ومسلم (١٨٤٥).

٣- ومنها حديث سلمة بن يزيد أنه قال: (يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم، ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه ... إلى أن قال: اسمعوا وأطيعوا فإنَّ عليهم ما حُمِّلوا وعليكم ما حُمِّلتم) رواه مسلم

(١٨٤٦).

٤- ومنها حديث حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: (قلت: يا رسول الله: إنا كنا بِشَرّ فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل وراء هذا الشر خير؟ قال: نعم، قلت: فهل وراء هذا الخير شر؟ قال: نعم، قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيكم رجال، قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع وإن ضُربَ ظهرك وأُخِذَ مالك فاسمع وأطع) رواه البخاري (٣٦٠٦)، ومسلم (١٨٤٧).

فهذه الأحاديث وما في معناها تَدُلّ في جملتها على أن الطاعة في المعروف واجبة على المسلم للإمام، وإن منع بعض الحقوق واستأثر ببعض الأموال، بل ولو تعدى ذلك إلى الضرر بالجسم كالضرب، أو إلى أخذ المال ونحوه من الأمور الشخصية، فعلى المؤمن القيام بما أوجبه الله عليه من الطاعة في المعروف، وأن يحتسب حقه عند الله عَزَّ وَجَلَّ، فعند الله تجتمع الخصوم، وذلك سدًّا لفتح باب الفتن والاختلاف المذموم.

كما تدل على أن المؤمن ينبغي ألا يغضب ولا ينتقم إلا لله عَزَّ وَجَلَّ، لا لنفسه أسوة بالرسول ﷺ كما في صحيح البخاري (٦٧٨٦): (أن رسول الله ﷺ ما انتقم لنفسه قط إلا أن تنتهك حرمات الله)، فإذا قصر الإمام في حقٍ من حقوق الدنيا لأحد الرعية فعليه أن يطيعه في طاعة الله، ولا يعصيه بسبب منعه هذا الحق، وإن كان يرتكب شيئًا من المعاصي في نفسه، وعنده تقصير في أداء بعض الواجبات، ففي هذه الحال على المؤمن نصحه وطاعته في طاعة الله، أما إن تطرَّق الأمر إلى ما يمس الدين كأن يأمره بمعصية لله عَزَّ وَجَلَّ فهنا لا سمع ولا طاعة. انظر كتاب الإمامة العظمى.

(باب أنواع السمع الطاعة)

يجب التنبه إلى أمر مهم وهو التفريق بين نوعين من السمع والطاعة:

النوع الأول: السمع والطاعة بمعنى عدم الخروج على الحكام وإن جاروا وظلموا ما لم يحصل منهم كفر بواح، فهذا النوع وهو عدم الخروج ليس مقيدا بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الله ﷻ) فلا يجوز الخروج علي الحكام أن وقعوا في معصية أو أمروا بمعصية ما لم تبلغ الكفر البواح، وهذا هو معتقد أهل الحق أهل السنة والجماعة أهل الحديث والأثر، كما تقدم بأدلته.

النوع الثاني: السمع والطاعة بمعنى امتثال أمر ولي الأمر، بفعل ما يأمر به، أو الانتهاء عما نهى عنه فهذا النوع هو المقيد بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

وعلى هذا التفريق بين النوعين جري عمل إمام أهل السنة في فتنة خلق القرآن.

فلما ظهرت الفتنة بالقول بخلق القرآن التي تولى كبرها المأمون -عفا الله عنه- مع المعتزلة وساموا فيها المسلمين عامة وعلمائها خاصة العذاب، فقد أريقت دماء جم غفير من العلماء بسبب ذلك، وفرض القول بخلق القرآن الكريم على الأمة، وقرر ذلك في كتاتيب الصبيان .... إلي غير ذلك من الطامات والعظائم، بعد كل هذا استجاب خلق كثير وصمد بعض الأئمة من أبرزهم الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه إمام أهل السنة والجماعة، وقد أجبر المأمون الناس على أن يقولوا بخلق القرآن، حتى إنه صار يمتحن العلماء ويقتلهم إذا لم يجيبوا، فأبى الإمام أحمد وصبر وثبت على أن القرآن كلام الله غير مخلوق حتى كاد أن يقتل، ولكن الله ثبته وجعله إماما للسنة حتى صار أهل العلم بعد ظهور المحنة يمتحنون الناس به فمن وافقه كان سنيا وإلا كان بدعيا، وقال الإمام أحمد في هذه الفتنة كلمته المشهورة (من قال بخلق القرآن فهو

كافر) وأجمع على ذلك أهل السنة والجماعة، ومع ذلك فالإمام أحمد رحمه الله تعالى مع ما حصل من المأمون من المعاصي العظيمة في هذه الفتنة، لم ينزع يدًا من طاعة ولم يخرج عليه، لأنه لم يكفر عنده لمانع التأويل، فالإمام أحمد لا ينزعه هوى، ولا تستجيشه العواطف بل ثبت على السنة، لأنها خير وأهدي فأمر بطاعة ولي الأمر، وجمع العامة عليه ووقف كالجبل الشامخ في وجه من أراد مخالفة المنهج النبوي والسير السلفية، انسياقًا وراء العواطف المجردة عن قيود الكتاب والسنة، أو المذاهب الثورية الفاسدة، يقول حنبل كما في الآداب الشرعية (١/ ١٩٥/ ١٩٦)، والسنة للخلال (ص١٣٣): أجتمع فقهاء بغداد في ولاية الواثق إلي أبي عبد الله – يعني الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله تعالي– وقالوا له: أن الأمر قد تفاقم وفشا – يعنون: إظهار القول بخلق القرآن، وغير ذلك ولا نرضي بإمارته ولا سلطانه! فناظرهم في ذلك، وقال: عليكم بالإنكار في قلوبكم ولا تخلعوا يدًا من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دمائكم ودماء المسلمين معكم وانظروا في عاقبة أمركم، واصبروا حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر، وقال ليس هذا -يعني نزع أيديهم من طاعته – صوابًا، هذا خلاف الآثار.اهـ.

وكان رَحِمَهُ اللهُ يحث المسلمين على الجهاد مع المأمون والمعتصم في قتال بابك الخرمي.اهـ.

فهذا الموقف من إمام أهل السنة يتضح فيه النوع الأول من أنواع السمع والطاعة وهو عدم الخروج على الحكام وإن جاروا وظلموا ما لم يحصل منهم كفر بواح.

أما النوع الثاني من أنواع السمع والطاعة وهو بمعنى امتثال أمر ولي الأمر، بفعل ما يمر به، أو الانتهاء عما نهى عنه، المقيد بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، فيتجلى في موقف إمام أهل السنة، في أثناء الفتنة مع بقي ابن مخلد، وإن

كانت هذه القصة ضعيفة، ولكن ما يهمنا هو موافقة ما فيها لأصول أهل السنة.

قال الإمام الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ في تاريخ الإسلام (٢٠/ ٣١٩): ونقل بعض العلماء من كتاب حفيده عبد الرحمن بن أحمد بن بقيّ: سمعت أبي يقول: رحل أبي من مكّة إلى بغداد، وكان جلَّ بغيته ملاقاة أحمد بن حنبل، قال: فلمّا قربت بلغتني المحنة، وأنّه ممنوع. فاغتممت غمًّا شديدًا، فأحللت بغداد، واكتريت بيتًا في فندق، ثمّ أتيت الجامع، وأنا أريد أن أجلس إلى النّاس، فدفعت إلى حلقةٍ نبيلة، فإذا برجلٍ يتكلَّم في الرجال، فقيل لي: هذا يحيى بن معين، ففرجت لي فرجةً، وقمت إليه، فقلت: يا أبا زكريّا -رحمك الله- رجل غريب ناءٍ عن وطنه، يحبُّ السُّؤال فلا تستجفني. فقال: قل. فسألته عن بعض من لقيته، فبعضًا من لقيته، فبعضًا زكّى، وبعضًا جرَّح. فسألت عن هشام بن عمّار، فقال لي: أبو الوليد صاحب صلاة دمشق، ثقة وفوق الثقة، ولو كان تحت ردائه كبرًا ومتقلدًا كبرًا ما ضرّه شيئًا لخيره وفضله. فصاح أصحاب الحلقة: يكفيك - رحمك الله - غيرك له سؤال. فقلت - وأنا واقف على قدميّ -: أكشفك عن رجلٍ واحد: أحمد بن حنبل!!! فنظر إليَّ كالمتعجّب، وقال لي: ومثلنا نحن نكشف عن أحمد بن حنبل: ذاك إمام المسلمين، وأخيرهم وفاضلهم. فخرجت أستدلّ على منزل أحمد، فدللت عليه. فقرعت بابه، فخرج إليَّ، فقلت: يا ابا عبد الله رجل غريب نائي الدّار، وهذا أول دخولي هذا البلد، وأنا صاحب حديث، ومقيَّد بسنّة، ولم تكن رحلتي إلاّ إليك. فقال: أدخل الأسطوانة، ولا يقع عليك عين. فدخلت. فقال لي: وأين موضعك؟ قلت: المغرب الأقصى. قال: إفريقيّة؟ فقلت له: أبعد من إفريقيّة، أجوز من بلد البحر إلى إفريقيّة، الأندلس، قال له: موضعك لبعيد، وما كان شيء أحبُّ إليَّ من أن أحسن عون مثلك، غير أنيّ ممتحن بما لعلّه قد بلغلك، فقلت له: بلى، لقد بلغني، وهذا أوّل دخولي، وأنا مجهول العين عندكم، فإذا

أذنت لي أن آتي كلَّ يوم في زيّ السّوّآل، فأقول عند الباب ما يقوله السّائل، فتخرج إلى هذا الموضع، فلو لم تحدثني كلّ يوم إلى بحديث واحد لكان لي فيه كفاية. فقال لي: نعم على شرط أن لا تظهر في الحلق، ولا عند المحدِّثين. فقلت: لك شرطك. فكنت آخذ عودًا بيدي، وألف رأسي بخرقةٍ مدنسَّة وآتي بابه، فأصيح: الأجر - رحمكم الله - والسُّؤال هناك كذلك، فيخرج إليَّ، ويغلق الباب، ويحدّثني بالحديثين، والثلاثة، والأكثر ... وذكر تمام القصة بتمامها، وقد انكرها الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ في سير أعلام النبلاء (١٣٠/ ٢٩٣) فقال: وهي منكرة، وما وصل ابن مخلد إلى الامام أحمد إلا بعد الثلاثين ومئتين، وكان قد قطع الحديث من أثناء سنة ثمان وعشرين، وما روى بعد ذلك ولا حديثا واحدا إلى أن مات، ولما زالت المحنة سنة اثنتين وثلاثين، وهلك الواثق، واستخلف المتوكل، وأمر المحدثين بنشر أحاديث الرؤية وغيرها، امتنع الامام أحمد من التحديث، وصمم على ذلك، ما عمل شيئا غير أنه كان يذاكر بالعلم والاثر، وأسماء الرجال والفقه، ثم لو كان بقي سمع منه ثلاث مئة حديث، لكان طرز بها مسنده، وافتخر بالرواية عنه. فعندي مجلدان من مسنده، وما فيهما عن أحمد كلمة.اهـ.

فإن منع ولي الأمر بعض العلماء من تبليغ العلم، وأمره بذلك فهذا الأمر من ولي الأمر فيه معصية، فيقال هنا (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) فلهذا العالم أن يخالف ولي الأمر في ما أمر ويبلغ العلم إن استطاع ولكن بدون خروج ولا إحداث فتنة، كما فعل الإمام أحمد في هذه القصة على فرض ثبوتها.

ومن الأدلة على ذلك أيضا حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند البخاري (٤٣٤٠)، ومسلم (١٨٤٠) قال: (بعث النبي ﷺ سرية فاستعمل رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب، فقال: أليس أمركم النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي

حطبا، فجمعوا، فقال: أوقدوا نارا، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهموا وجعل بعضهم يمسك بعضا، ويقولون: فررنا إلى النبي ﷺ من النار، فما زالوا حتى خمدت النار، فسكن غضبه، فبلغ النبي ﷺ، فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطاعة في المعروف) ففي هذا الحديث لم يطيعوا الأمير في هذه المعصية، ومع ذلك لم يخرجوا عليه ولم يعزلوه، وأقرهم النبي ﷺ على ذلك.

(باب الصلاة خلف الولاة)

مسائل في الباب:

المسألة الأولى:

من أبرز سمات أهل الأهواء ترك الصلاة خلف الفاسق والمفضول، فإن غالب أهل الأهواء لا يجيزون الصلاة خلف الفاسق، وهو مذهب الخوارج والزيدية والرافضة وجمهور المعتزلة، وقد ابتلي الإسلام في عصرنا الحديث ببعض المنتسبين إليه الذين جعلوا مساجد الله مساجد ضرار، وتقربوا إلى الله بترك الجمعة والجماعة مشترطين في ذلك شروطًا أملتها عليهم أهواؤهم، وهذه الفرقة ثمرة من ثمرات الفكر الخبيث الذي ينحرف عن منهج أهل السنة والجماعة، (وَالَّذِي خَبُثَ لا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا) [الأعراف:٥٨]، فهذه الجماعة الخبيثة أعادت فكر الخوارج -وهي المسماة بجماعة التكفير والهجرة- ومن سار على دربها اجترأ المنتسبون إليها على حدود الله تبارك وتعالى كثيرًا، ومن هذه الجرأة موقفهم من المساجد التي هي بيوت الله ﷻ، وقضية الصلاة خلف عموم المسلمين في مساجدهم في بلاد المسلمين.

قال الشيخ صالح آل الشيخ في شرح الطحاوية (٢/ ٢٣٥) تعليقا على قول الطحاوي: (ونرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل القبلة) هذه الجملة يريد بها

تقرير ما دلت عليه الأدلة العامة والخاصة في أن الصلاة عند أهل الأثر، أتباع الصحابة رضوان الله عليهم تقام خلف كل إمام؛ إمام عام وهو ولي الأمر أو إمام خاص وهو إمام المسجد -سواء أكان برا أو كان فاجرا- إذا كان من أهل التوحيد؛ يعني من أهل القبلة.

وهذا يريد به مخالفة من ضلوا عن سبيل السلف فيمن لم يصلوا إلا خلف من يماثلهم في العقيدة أو يماثلهم في العمل أو يكون سليما من الفجور، يعني لا يصلون إلا خلف من يعلمون بره وتقواه ونحو ذلك.

وهذا صنيع الخوارج وكل أنواع المتعصبة من الضلال من أهل الفرق جميعا.

فكل فرقة من الفرق تكفر الفرقة الأخرى أو تضللها ولا يرون الصلاة خلف الآخرين، ولو كانوا مبتدعة أو كانوا فجارا، فإنهم يقولون: لا نصلي إلا خلف من نعلم دينه أو خلف من هو مثلنا في الاعتقاد.

بل زاد الأمر حتى صار أصحاب المذاهب المتبوعة: الشافعية والحنفية المالكية لا يصلي أحد منهم إلا خلف من كان على مثل مذهبه الفقهي، وهذا مخالف لهدي السلف الصالح في أعظم مخالفة في مسائل البدع والاعتقاد، ومسائل الفقه كذلك مخالفتها شنيعة جدا.

المسألة الثانية: حكم الصلاة خلف الأمير الضال المبتدع

لما كان السلطان أو الخليفة قد يصلي بالناس الجمع والأعياد وغيرها من الصلوات، لزم بيان حكم أداء هذا الركن الإسلامي، ألا وهو الصلاة خلفه إذا كان مبتدعا، سواء كان داعية أو مستترًا ببدعته لا يظهرها.

وتفصيل الحكم في هذه المسألة يختلف باختلاف حال الحاكم المبتدع من كونه داعية أو غير داعية، ويختلف أيضًا باختلاف حال المأموم من الرعية، من كونه يجد

من يصلي خلفه تلك الصلاة غير السلطان، أو غير واجد إلا الصلاة خلف الحاكم المتلبس ببدعة.

ولإيضاح ذلك نقول: إن كان الحاكم المبتدع داعيًا إلى بدعته، ولم يمكن إقامة الجمع والأعياد والجماعات إلا خلفه، وهذا يكون غالبًا إذا كان الخليفة هو المتولي لأمر الصلاة كما في العهد السابق، فإن الصلاة خلفه في هذه الحال صحيحة مجزئة عند عامة أهل السنة من السلف والخلف، بل قد عد عدد من أهل العلم تاركها في هذه الحال مبتدعًا، وذلك لأن هذه الصلاة من شعائر الإسلام الظاهرة، وتليها الأئمة دون غيرهم فتركها خلفهم يفضي إلى تركها بالكلية.

ومما يدل على ذلك ما جاء عن صحابة رسول الله ﷺ، والتابعين لهم، ومن جاء بعدهم من سلف هذه الأمة، ومن ذلك ما جاء في البخاري (٦٩٥) عن عبيد الله بن عدي رضي الله عنه أنه دخل على عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو محصور، فقال: إنك إمام عامة ونزل بك ما نرى، ويصلي لنا إمام فتنة، ونتحرج، فقال: (الصلاة أحسن ما يعمل الناس فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أساءوا فاجتنب إساءتهم) وقد بوب الإمام البخاري رحمه الله على هذا الأثر بقوله: (باب إمامة المفتون والمبتدع).

فأمر عثمان رضي الله عنه بالصلاة مع إمام الفتنة، والمقصود به هنا كنانة بن بشر وهو أحد رؤوس الخوارج الذين حاصروا عثمان رضي الله عنه كما رجح ذلك الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح (٢/ ١٨٩).

وقال الحافظ ابن حجر أيضا (٢/ ١٩٠): وفي هذا الأثر الحض على شهود الجماعة، ولاسيما في زمن الفتنة؛ لئلا يزداد تفرق الكلمة، وفيه أن الصلاة خلف من تكره الصلاة خلفه أولى من تعطيل الصلاة.اهـ.

وعن سوار بن شبيب أنه قال: حج نجدة الحروري في أصحابه فوادع ابن الزبير،

فصلى هذا بالناس يومًا وليلة، وهذا بالناس يومًا وليلة، فصلى ابن عمر خلفهما فاعترضه رجل، فقال: يا أبا عبد الرحمن أتصلي خلف نجدة الحروري؟ فقال ابن عمر: (إذا نادوا حي على خير العمل أجبنا، وإذا نادوا إلى قتل نفس قلنا: لا، ورفع بها صوته) رواه ابن أبي زمنين في أصول السنة (ص: ٢٨٤ رقم ٢٠٩).

وجاء عن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا (أنه قيل له زمن ابن الزبير والخوارج والخشبية: أتصلي مع هؤلاء ومع هؤلاء وبعضهم يقتل بعضًا؟ فقال: من قال: حي على الصلاة. أجبته، ومن قال: حي على الفلاح. أجبته، ومن قال: حي على قتل أخيك المسلم وأخذ ماله. قلت: لا) رواه البيهقي في السنن (٣/ ١٢٢ رقم ٥٠٨٨).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣/ ٢٨١): وكان عبد الله بن عمر وغيره من الصحابة يصلون خلف الحجاج بن يوسف، وكان الصحابة والتابعون يصلون خلف ابن أبي عبيد وكان متهمًا بالإلحاد وداعيًا إلى الضلال.اهـ.

وسار التابعون ومن تبعهم بإحسان من أئمة السلف على هذا، فقرروه قولًا وفعلًا، فمن ذلك: ما جاء عن الأعمش رَحِمَهُ اللهُ أنه قال: كان كبار أصحاب عبد الله -يعني ابن مسعود- يصلون الجمعة مع المختار ويحتسبون بها.

وقد كان أبو وائل رَحِمَهُ اللهُ يصلي الجمعة مع المختار بن أبي عبيد.

وعن الحسن رَحِمَهُ اللهُ أنه سئل عن الصلاة خلف صاحب البدعة، فقال الحسن: (صل خلفه، وعليه بدعته).

وعن الحكم بن عطية رَحِمَهُ اللهُ أنه قال: سألت الحسن وقلت: رجل من الخوارج يؤمنا، أنصلي خلفه؟ قال: (نعم، قد أم الناس من هو شر منه.

وعن ابن وضاح رَحِمَهُ اللهُ: قال: سألت الحارث بن مسكين: هل ندع الصلاة خلف أهل البدع؟ فقال: (أما الجمعة خاصة فلا، وأما غيرها من الصلاة فنعم).

وقال ابن وضاح أيضًا: سألت يوسف بن عدي عن تفسير حديث النبي ﷺ: (صلوا خلف كل بر وفاجر)، قال: (الجمعة خاصة)، قلت: وإن كان الإمام صاحب بدعة، قال: (نعم، وإن كان صاحب بدعة لأن الجمعة في مكان واحد ليس توجد في غيره).

وقال سفيان الثوري رَحِمَهُ اللَّهُ في وصيته لشعيب بن حرب: (يا شعيب، لا ينفعك ما كتبت، حتى ترى الصلاة خلف كل بر وفاجر). قال شعيب لسفيان: يا أبا عبد الله الصلاة كلها؟ قال: (لا، ولكن صلاة الجمعة والعيدين، صل خلف من أدركت، وأما سائر ذلك فأنت مخير، لا تصل إلا خلف من تثق به، وتعلم أنه من أهل السنة والجماعة). وهكذا سار أهل العلم على تقرير ذلك، وأن الصلاة خلف أهل البدع من الولاة جائزة وصحيحة، لا يجوز إعادتها؛ إن لم يكن هناك من أهل العدل من يمكن الصلاة خلفه، لهذا خص بعض من تقدم ذلك بصلاة الجمعة؛ وذلك لأن صلاة الجمعة لا يمكن إقامتها إلا خلف الولاة، أما بقية الصلوات فإنها يمكن أن تصلى خلف سني يوثق به.

أما أقوال محققي أهل العلم في ذلك، فقد قال ابن قدامة في المغني (٣/ ٢٢): فأما الجمع والأعياد فإنها تصلى خلف كل بر وفاجر، وقد كان أحمد يشهدها مع المعتزلة، وكذلك العلماء الذين في عصره، ولأن هذه الصلاة من شعائر الإسلام الظاهرة، وتليها الأئمة دون غيرهم، فتركها خلفهم يفضي إلى تركها بالكلية.اهـ.

وقال النووي في (المجموع (٤/ ١٥٠): وكذا تكره -أي الصلاة- وراء المبتدع الذي لا يكفر ببدعته، وتصح، فإن كفر ببدعته فقد قدمنا أنه لا تصح الصلاة وراءه كسائر الكفار، ونص الشافعي في المختصر على كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، فإن فعلها صحت.اهـ.

وهذه الكراهة إنما هي إن أمكن الصلاة خلف غيره من أهل العدل كما هو مقرر عند الشافعية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣/ ٢٨٠): وأما إذا لم يمكن الصلاة إلا خلف المبتدع أو الفاجر كالجمعة التي إمامها مبتدع أو فاجر وليس هناك جمعة أخرى، فهذه تصلى خلف المبتدع والفاجر عند عامة أهل السنة والجماعة، وهذا مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وغيرهم من أئمة أهل السنة، بلا خلاف عندهم.اهـ.

وقال أيضًا في مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٥٥): وأما الصلاة خلف المبتدع فهذه المسألة فيها نزاع وتفصيل، فإذا لم تجد إمامًا غيره كالجمعة التي لا تقام إلا بمكان واحد، وكالعيدين وكصلوات الحج خلف إمام الموسم، فهذه كلها تفعل خلف كل بر وفاجر باتفاق أهل السنة والجماعة.اهـ.

فظهر من ذلك أن الأئمة لا يختلفون في جواز الصلاة خلف أئمة البدع الدعاة إلى بدعهم، إن لم يكن إقامتها خلف غيرهم من أهل السنة.

وأما إن أمكنه أن يصلي خلف إمام من أهل العدل، ومع ذلك صلى خلف الحاكم المبتدع، فهنا حصل النزاع بين العلماء في صحة صلاته، مع اتفاقهم على كراهية ذلك، ولهم في ذلك قولان:

القول الأول: أن الصلاة صحيحة ولكنها مكروهة، وهذا مذهب أبي حنيفة، والشافعي، وهو أحد القولين في مذهب مالك، وأحمد، وعليه عامة أهل العلم وجمهور أصحاب الأئمة الأربعة.

والقول الثاني: أن الصلاة لا تصح ويجب على المصلي خلف الولاة المبتدعة أن يعيد صلاته، وهو الرواية الأخرى عن مالك، وأحمد،- رحم الله الجميع - وهذه

الرواية هي المذهب عند الحنابلة، كما حكاه المرداوي في الإنصاف (٢/ ٢٥٢).

والقول الأول هو الصحيح -إن شاء الله- فبالإضافة إلى أنه قول عامة السلف فهو الذي تقتضيه أصول الشريعة وقواعد الدين. فإن الحكم ببطلان عمل ما مما شرعه الله لعباده لا يكون إلا بانخرام أحد شروط الصحة المقررة لقبوله في الشرع.

أما إن كان الحاكم يخفي بدعته ويسر بها، فإن لم يمكن أداء الصلاة إلا خلفه كالجمع والجماعات، فمن باب أولى أن الصلاة خلفه صحيحة، وأن معيدها بعد أن صلاها خلفه معدود من أهل البدع، وذلك لأن المستتر أخف من المعلن ببدعته فلما صحت هناك كان من الأولى أن تصح هنا.

أما إن أمكن أن تصلى خلف غيره من أهل العدل، فإن الصلاة خلف أهل العدل أولى من الصلاة خلف الحاكم المبتدع المسر ببدعته، مع صحتها خلف الحاكم المبتدع المسر ببدعته، فالحكم بصحة الصلاة هنا أولى من الحكم بصحة الصلاة خلف المعلن ببدعته.

قال ابن قدامة في (المغني (٣/ ٢٣): فإن كان ممن يخفي بدعته وفسوقه صحت الصلاة خلفه.اهـ.

لكن ينبغي التنبيه على أن الصلاة لا تترك خلف المبتدع المسر ببدعته غير المعلن لها إنكارًا عليه، لأن الإنكار يكون على من أظهر البدعة، أما المسر بها الساكت عنها، لا ينكر عليه في الظاهر بل يناصح سرًا.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٤٢): وأما الصلاة خلف أهل الأهواء والبدع، وخلف أهل الفجور، ففيه نزاع مشهور وتفصيل ليس هذا موضع بسطه، ولكن أوسط الأقوال في هؤلاء أن تقديم الواحد من هؤلاء في الإمامة، لا يجوز مع القدرة على غيره، فإن من كان مظهرًا للفجور أو البدع يجب

الإنكار عليه ونهيه عن ذلك، وأقل مراتب الإنكار هجره لينتهي عن فجوره وبدعته، ولهذا فرق جمهور الأئمة بين الداعية وغير الداعية، فإن الداعية أظهر المنكر فاستحق الإنكار عليه، بخلاف الساكت فإنه بمنزلة من أسر بالذنب، فهذا لا ينكر عليه في الظاهر، فإن الخطيئة إذا خفيت لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا أعلنت فلم تنكر ضرت العامة، ولهذا كان المنافقون تقبل منهم علانيتهم، وتوكل سرائرهم إلى الله تعالى بخلاف من أظهر الكفر.اهـ.

وقال شيخ الإسلام أيضا في مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٤٣ - ٣٤٥): فإذا كان داعية -أي إلى البدع- منع من ولايته وإمامته وشهادته وروايته لما في ذلك من النهي عن المنكر لا لأجل فساد الصلاة أو اتهامه في شهادته وروايته فإذا أمكن لإنسان ألا يقدم مظهرا للمنكر في الإمامة وجب ذلك. لكن إذا ولاه غيره ولم يمكنه صرفه عن الإمامة أو كان هو لا يتمكن من صرفه إلا بشر أعظم ضررا من ضرر ما أظهره من المنكر فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم الضررين فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان. ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا. فإذا لم يمكن منع المظهر للبدعة والفجور إلا بضرر زائد على ضرر إمامته لم يجز ذلك بل يصلى خلفه ما لا يمكنه فعلها إلا خلفه كالجمع والأعياد والجماعة. إذا لم يكن هناك إمام غيره ولهذا كان الصحابة يصلون خلف الحجاج، والمختار بن أبي عبيد الثقفي، وغيرهما الجمعة والجماعة فإن تفويت الجمعة والجماعة أعظم فسادا من الاقتداء فيهما بإمام فاجر لا سيما إذا كان التخلف عنهما لا يدفع فجوره فيبقى ترك المصلحة الشرعية بدون دفع تلك المفسدة. ولهذا كان التاركون للجمعة والجماعات خلف أئمة الجور مطلقا

معدودين عند السلف والأئمة من أهل البدع. وأما إذا أمكن فعل الجمعة والجماعة خلف البر فهو أولى من فعلها خلف الفاجر. وحينئذ فإذا صلى خلف الفاجر من غير عذر فهو موضع اجتهاد للعلماء. منهم من قال: أنه يعيد لأنه فعل ما لا يشرع بحيث ترك ما يجب عليه من الإنكار بصلاته خلف هذا فكانت صلاته خلفه منهيا عنها فيعيدها. ومنهم من قال: لا يعيد. قال: لأن الصلاة في نفسها صحيحة وما ذكر من ترك الإنكار هو أمر منفصل عن الصلاة وهو يشبه البيع بعد نداء الجمعة.

وأما إذا لم يمكنه الصلاة إلا خلفه كالجمعة فهنا لا تعاد الصلاة وإعادتها من فعل أهل البدع وقد ظن طائفة من الفقهاء أنه إذا قيل: إن الصلاة خلف الفاسق لا تصح أعيدت الجمعة خلفه وإلا لم تعد وليس كذلك. بل النزاع في الإعادة حيث ينهى الرجل عن الصلاة. فأما إذا أمر بالصلاة خلفه فالصحيح هنا أنه لا إعادة عليه لما تقدم من أن العبد لم يؤمر بالصلاة مرتين.

وأما الصلاة خلف من يكفر ببدعته من أهل الأهواء فهناك قد تنازعوا في نفس صلاة الجمعة خلفه. ومن قال إنه يكفر أمر بالإعادة لأنها صلاة خلف كافر. اهـ.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ أيضا في مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٥٢ – ٣٥٥): ولو علم المأموم أن الإمام مبتدع يدعو إلى بدعته أو فاسق ظاهر الفسق وهو الإمام الراتب الذي لا تمكن الصلاة إلا خلفه كإمام الجمعة والعيدين والإمام في صلاة الحج بعرفة ونحو ذلك. فإن المأموم يصلي خلفه عند عامة السلف والخلف وهو مذهب أحمد والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، ولهذا قالوا في العقائد: إنه يصلي الجمعة والعيد خلف كل إمام برا كان أو فاجرا وكذلك إذا لم يكن في القرية إلا إمام واحد فإنها تصلى خلفه الجماعات فإن الصلاة في جماعة خير من صلاة الرجل وحده وإن كان الإمام فاسقا. هذا مذهب جماهير العلماء: أحمد بن حنبل والشافعي وغيرهما بل الجماعة واجبة

على الأعيان في ظاهر مذهب أحمد، ومن ترك الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر فهو مبتدع عند الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة. كما ذكره في رسالة عبدوس وابن مالك والعطار. والصحيح أنه يصليها ولا يعيدها فإن الصحابة كانوا يصلون الجمعة والجماعة خلف الأئمة الفجار ولا يعيدون كما كان ابن عمر يصلي خلف الحجاج وابن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة وكان يشرب الخمر حتى أنه صلى بهم مرة الصبح أربعا ثم قال: أزيدكم؟ فقال ابن مسعود: ما زلنا معك منذ اليوم في زيادة ولهذا رفعوه إلى عثمان.

وفي صحيح البخاري (أن عثمان رضي الله عنه لما حصر صلى بالناس شخص فسأل سائل عثمان. فقال: إنك إمام عامة وهذا الذي يصلي بالناس إمام فتنة. فقال: يا ابن أخي إن الصلاة من أحسن ما يعمل الناس فإذا أحسنوا فأحسن معهم وإذا أساءوا فاجتنب إساءتهم) ومثل هذا كثير. والفاسق والمبتدع صلاته في نفسه صحيحة فإذا صلى المأموم خلفه لم تبطل صلاته لكن إنما كره من كره الصلاة خلفه لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ومن ذلك أن من أظهر بدعة أو فجورا لا يرتب إماما للمسلمين فإنه يستحق التعزير حتى يتوب فإذا أمكن هجره حتى يتوب كان حسنا وإذا كان بعض الناس إذا ترك الصلاة خلفه وصلى خلف غيره أثر ذلك حتى يتوب أو يعزل أو ينتهي الناس عن مثل ذنبه. فمثل هذا إذا ترك الصلاة خلفه كان فيه مصلحة ولم يفت المأموم جمعة ولا جماعة. وأما إذا كان ترك الصلاة يفوت المأموم الجمعة والجماعة فهنا لا يترك الصلاة خلفهم إلا مبتدع مخالف للصحابة رضي الله عنهم. وكذلك إذا كان الإمام قد رتبه ولاة الأمور ولم يكن في ترك الصلاة خلفه مصلحة فهنا ليس عليه ترك الصلاة خلفه بل الصلاة خلف الإمام الأفضل أفضل وهذا كله يكون فيمن ظهر منه فسق أو بدعة تظهر مخالفتها للكتاب والسنة كبدعة الرافضة

والجهمية ونحوهم.

المسألة الثالثة: حكم الصلاة خلف المستور

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣/ ٢٨٠ - ٢٨١): ومن أصول أهل السنة والجماعة أنهم يصلون الجمع والأعياد والجماعات لا يدعون الجمعة والجماعة كما فعل أهل البدع من الرافضة وغيرهم فإن كان الإمام مستورا لم يظهر منه بدعة ولا فجور صلى خلفه الجمعة والجماعة باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم من أئمة المسلمين ولم يقل أحد من الأئمة إنه لا تجوز الصلاة إلا خلف من علم باطن أمره بل ما زال المسلمون من بعد نبيهم يصلون خلف المسلم المستور ولكن إذا ظهر من المصلي بدعة أو فجور وأمكن الصلاة خلف من يعلم أنه مبتدع أو فاسق مع إمكان الصلاة خلف غيره فأكثر أهل العلم يصححون صلاة المأموم وهذا مذهب الشافعي وأبي حنيفة وهو أحد القولين في مذهب مالك وأحمد. وأما إذا لم يمكن الصلاة إلا خلف المبتدع أو الفاجر كالجمعة التي إمامها مبتدع أو فاجر وليس هناك جمعة أخرى فهذه تصلى خلف المبتدع والفاجر عند عامة أهل السنة والجماعة. وهذا مذهب الشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة أهل السنة بلا خلاف عندهم. وكان بعض الناس إذا كثرت الأهواء يحب أن لا يصلي إلا خلف من يعرفه على سبيل الاستحباب كما نقل ذلك عن أحمد أنه ذكر ذلك لمن سأله. ولم يقل أحمد إنه لا تصح إلا خلف من أعرف حاله.

ولما قدم أبو عمرو عثمان بن مرزوق إلى ديار مصر وكان ملوكها في ذلك الزمان مظهرين للتشيع وكانوا باطنية ملاحدة وكان بسبب ذلك قد كثرت البدع وظهرت بالديار المصرية - أمر أصحابه أن لا يصلوا إلا خلف من يعرفونه لأجل ذلك ثم بعد موته فتحها ملوك السنة مثل صلاح الدين وظهرت فيها كلمة السنة المخالفة للرافضة

ثم صار العلم والسنة يكثر بها ويظهر. فالصلاة خلف المستور جائزة باتفاق علماء المسلمين ومن قال إن الصلاة محرمة أو باطلة خلف من لا يعرف حاله فقد خالف إجماع أهل السنة والجماعة، وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يصلون خلف من يعرفون فجوره كما صلى عبد الله بن مسعود وغيره من الصحابة خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط وكان قد يشرب الخمر وصلى مرة الصبح أربعًا وجلده عثمان بن عفان على ذلك، وكان عبد الله بن عمر وغيره من الصحابة يصلون خلف الحجاج بن يوسف، وكان الصحابة والتابعون يصلون خلف ابن أبي عبيد وكان متهمًا بالإلحاد وداعيا إلى الضلال.اهـ.

وقال أيضا في مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٥١): ويجوز للرجل أن يصلي الصلوات الخمس والجمعة وغير ذلك خلف من لم يعلم منه بدعة ولا فسقا باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم من أئمة المسلمين. وليس من شرط الائتمام أن يعلم المأموم اعتقاد إمامه ولا أن يمتحنه فيقول: ماذا تعتقد؟ بل يصلي خلف مستور الحال.

المسألة الرابعة: في حالة الإختيار يمنع الفسقة والمبتدعة من تولي الأمامة

في حالة الإختيار والتمكن يمنع الفسقة والمبتدعة من تولي الأمامة فقد منع النبي ﷺ رجلا بصق في اتجاه القبلة وهو يصلي، منعه أن يصلي إماما بقومه وقال له: (إنك آذيت الله ورسوله)[1]، فكيف بمن يأتي هذا منكر أكبر من هذا، فإنه أجدر وأحق أن

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٥٦ رقم ١٦٦١٠)، وأبو داود (١/ ١٣٠ رقم ٤٨١)، وابن حبان (٤/ ٥١٥ رقم ١٦٣٦)، والطبرانى فى الأوسط (٦/ ٢١٥، رقم ٦٢٢١) والحديث صححه ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (٥/ ٣٣٥)، وقال مغلطاي في شرح ابن ماجة (٣/ ٢٠٥): سنده صحيح، وقال العراقي في طرح التثريب (٢/ ٣٨١): إسناده جيد، وقال العلامة الألباني في صحيح أبي داود الأم (٢/ ٣٨٤): إسناده رجاله كلهم ثقات رجال "الصحيح "؛ غير صالح بن خيوان- بالمعجمة؛ ويقال بالمهملة-، ذكره ابن =

يمنع من الإمامة!!، ولأن تقديمه للإمامة تعظيم له، والفاسق ليس أهلا لهذا التعظيم.

والإمام يقتدي به الناس في الغالب ويتعلمون منه، ويقبلون توجيهاته وإرشاداته، فكلما كان عدلا مستقيما كان أقرب إلى انتفاع الناس به وقبولهم لكلامه.

وإذا كان فاسقا لم يقبل الناس منه، بل ربما يكون سببا لفتنة بعضهم، والعياذ بالله.

وأما صحة الصلاة خلف الفاسق، فقد اختلف الأئمة في ذلك كما قدمنا، والذي ذهب إليه جمهور العلماء صحة الصلاة خلفه مع كراهيتها.

قال النووي في "المجموع" (٤/ ١٥١): "صلاة ابن عمر خلف الحجاج بن يوسف ثابتة في صحيح البخاري ، وغيره في الصحيح أحاديث كثيرة تدل على صحة الصلاة وراء الفساق والأئمة الجائرين، قال أصحابنا: الصلاة وراء الفاسق صحيحة ليست محرمة ، لكنها مكروه ، وكذا تكره وراء المبتدع الذي لا يكفر ببدعته، وتصح، فإن كفر ببدعته فقد قدمنا أنه لا تصح الصلاة وراءه كسائر الكفار، ونص الشافعي في المختصر على كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع ، فإن فعلها صحت".اهـ.

وقال شيخ الإسلام في "مجموع الفتاوى" (٢٣/ ٣٤١): "فإذا كان الرجلان من أهل الديانة فأيهما كان أعلم بالكتاب والسنة وجب تقديمه على الآخر متعينا، فإن

=

حبان في "الثقات". وقال العجلي: "تابعي ثقة "! وتعقبه الذهبي بقوله: "قلت: ما روى عنه سوى بكر "! وقال عبد الحق: "لا يحتج به". وعاب ذلك عليه ابن القطان، وصحح حديثه، كما في "التهذيب "! قلت: وما ذهب إليه عبد الحق هو الحق- إن شاء الله تعالى-، وتوثيق العجلي وابن حبان فيه لين؛ كما قد سبق. لكن الحديث حسن أو صحيح؛ لوجود شاهد له من حديث عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أورده المنذري في "الترغيب " (١/ ١٢٢) بمعناه، ثم قال: "رواه الطبراني في "الكبير" بإسناد جيد". وقال الهيثمي في "المجمع " (٢/ ٢٠): "ورجاله ثقات".

كان أحدهما فاجرا، مثل أن يكون معروفا بالكذب والخيانة ونحو ذلك من أسباب الفسوق، والآخر مؤمنا من أهل التقوى، فهذا الثاني أولى بالإمامة إذا كان من أهلها، وإن كان الأول أقرأ وأعلم فإن الصلاة خلف الفاسق منهي عنها نهي تحريم عند بعض العلماء ونهي تنزيه عند بعضهم.. .. ولا يجوز تولية الفاسق مع إمكان تولية البر".اهـ.

وقال أيضا (٢٣/ ٣٧٥): "لا يجوز أن يولى في الإمامة بالناس من يأكل الحشيشة أو يفعل من المنكرات المحرمة مع إمكان تولية من هو خير منه.. .. و الأئمة متفقون على كراهة الصلاة خلف الفاسق لكن اختلفوا في صحتها: فقيل لا تصح. كقول مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنهما. وقيل: بل تصح كقول أبي حنيفة والشافعي والرواية الأخرى عنهما ولم يتنازعوا أنه لا ينبغي توليته".اهـ.

وقال أيضا (٢٣/ ٣٤٢): "وأما الصلاة خلف أهل الأهواء والبدع، وخلف أهل الفجور: ففيه نزاع مشهور، وتفصيل لكن أوسط الأقوال في هؤلاء: أن تقديم الواحد من هؤلاء في الإمامة: لا يجوز مع القدرة على غيره، فإن من كان مظهرا للفجور أو البدع: يجب الإنكار عليه، ونهيه عن ذلك، وأقل مراتب الإنكار: هجره؛ لينتهي عن فجوره، وبدعته، ولهذا فرق جمهور الأئمة بين الداعية وغير الداعية؛ فإن الداعية أظهر المنكر فاستحق الإنكار عليه، بخلاف الساكت فإنه بمنزلة من أسر بالذنب، فهذا لا ينكر عليه في الظاهر، فإن الخطيئة إذا خفيت: لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا أعلنت فلم تنكر: ضرت العامة انتهى مجموع الفتاوى.اهـ.

ولأهل العلم تفصيل فيما يجب فعله مع الإمام الفاسق، جاء في فتاوى اللجنة الدائمة ما يلي: وعلى هذا إن كان إماما لمسجد ولم ينتصح وجب عزله إن تيسر ذلك ولم تحدث فتنة، وإلا وجب الصلاة وراء غيره من أهل الصلاح على من تيسر له ذلك، زجرا له وإنكارا عليه، إن لم يترتب على ذلك فتنة، وإن لم تتيسر الصلاة وراء

غيره شرعت الصلاة وراءه، تحقيقا لمصلحة الجماعة، وإن خيف من الصلاة وراء غيره حدوث فتنة صلي وراءه درءا للفتنة وارتكابا لأخف الضررين) انتهى من فتاوى اللجنة الدائمة (٧/ ٣٧٠).

سئلت اللجنة الدائمة للإفتاء عن الصلاة خلف من يكتب التمائم للناس فأجابت: "تجوز الصلاة خلف الذي يكتب التمائم من القرآن والأدعية المشروعة، ولا ينبغي له أن يكتبها لأنه لا يجوز تعليقها، وأما إذا كانت التمائم تشتمل على أمور شركية، فلا يصلى خلف الذي يكتبها، ويجب أن يبين له أن هذا شرك، والذي يجب عليه البيان هو الذي يعلمها " انتهى من "فتاوى اللجنة الدائمة" (٣/ ٦٥).

وسئل الشيخ صالح الفوزان حفظه الله عن الصلاة خلف من يكتب التمائم، فأجاب: "وأما ما ذكرتم من كتابته التمائم فالتمائم فيها تفصيل: فإن كانت هذه التمائم فيها ألفاظ شركية ودعاء لغير الله ﷻ وأسماء مجهولة فهذه لا تجوز كتابتها ولا استعمالها بإجماع أهل العلم، لأنها شرك، وهذا لا يصلى خلفه، أما إذا كانت هذه التمائم مكتوبة من القرآن الكريم ومن الأدعية المباحة والأدعية الواردة، فهذه محل خلاف بين أهل العلم، منهم من أجازها ومنهم من منعها والمنع أحوط؛ لأنه في فتح الباب لكتابتها وتعليقها وسيلة إلى التمائم المحرمة، ولأنه في كتابة القرآن الكريم على صفة تمائم وحروز في ذلك تعريض لإهانته ودخول المواضع التي لا يجوز دخوله بها، لكن لا بأس بالصلاة خلف من يكتبها.

فالحاصل أن كتابة التمائم إن كانت بألفاظ شركية أو بأسماء مجهولة أو بدعاء لغير الله أو استنجاد بالشياطين والمخلوقين والجن، فهذه ألفاظ شركية وكاتبها والذي يستعملها ويعلم ما فيها يكون مشركا، أما إذا كانت من القرآن الكريم فالأحوط تجنبها وتركها وعدم استعمالها " انتهى من "المنتقى من فتاوى الفوزان".

وسئل الشيخ ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ: "هل تجوز الصلاة خلف إمام مشعوذ ودجال، علما بأن منهم من يجيد قراءة القرآن؟ وجهونا جزاكم الله خيرا.

فأجاب: إذا كان الإمام مشعوذا يدعي علم الغيب أو يقوم بخرافات ومنكرات، فلا يجوز أن يتخذ إماما ولا يصلى خلفه؛ لأن من ادعى علم الغيب فهو كافر نسأل الله العافية ، يقول جل وعلا: (قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله) [النمل/ ٦٥] وهكذا من يتعاطى السحر حكمه حكم الكفار لقول الله تعالى: (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر) الآية من سورة البقرة/ ١٠٢. أما إذا كان عنده شيء من المعاصي وليس عنده شيء من أعمال الكفر كالسحر ودعوى علم الغيب ولكن عنده شيء من المعاصي فالصلاة خلفه صحيحة، والأفضل التماس غيره من أهل العدالة والاستقامة احتياطا للدين وخروجا من خلاف العلماء القائلين بعدم جواز الصلاة خلفه.

أما العصاة فلا ينبغي أن يتخذوا أئمة، لكن متى وجدوا أئمة صحت الصلاة خلفهم لأنهم قد يبتلى بهم الناس وقد تدعو الحاجة للصلاة خلفهم. أما من يدعو غير الله أو يستنجد بالموتى ويستغيث بهم ويطلبهم المدد فهذا لا يصلى خلفه؛ لأنه يكون بهذا الأمر من جملة الكفار لأن هذا هو عمل المشركين الذين قاتلهم النبي ﷺ في مكة وغيرها. ونسأل الله أن يصلح أحوال المسلمين وأن يمنحهم الفقه في الدين وأن يولي عليهم خيارهم إنه سميع قريب " انتهى من "مجموع فتاوى ابن باز" (٩/ ٢٧٨).

(باب دفع الزكاة إلى الولاة)

من واجبات الإمام استيفاء الحقوق المالية لبيت المال وصرفها في مصارفها الشرعية، فمن واجبات الإمام ومسؤولياته الجسام استيفاء الحقوق المالية أو الموارد أو كما يقول أبو يعلى في الأحكام السلطانية (ص ٢٨): جباية الفيء، والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير عسف.اهـ. وكذلك المصروفات والنفقات والعطاءات، وعلى حد قول القاضي أبي يعلى في المصدر السابق: تقدير العطاء وما يستحق من بيت المال من غير سرف ولا تقصير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.اهـ.

وموارد بيت المال الزكاة، والجزية، والخراج، والعشور، والغنائم، والفيء، وموارد الأخرى، وما يهمنا هنا هو الزكاة، وهي: الركن الثاني من أركان الإسلام، ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، تجب على كل مسلم ومسلمة ملك نصابا وحال عليه الحول فيما يشترط فيه ذلك. وقد حددت الشريعة الإسلامية نصاب كل صنف من أصناف الأموال المزكاة.

وقد اتفق الصحابة على قتال مانعيها، وعلى هذا فمن أنكر وجوبها كفر، ومن منعها معتقدا وجوبها وقدر الإمام على أخذها منه أخذها منه جبرا وعزره على امتناعه، وإن كان خارجا عن قبضة الإمام قاتله، كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وقال قولته المشهورة: (والله لو منعوني عقالا - وفي رواية عناقا - كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه)[1].

وهي ليست حقا موكولا للأفراد يؤديه منهم من شاء ويدعه من أراد، وإنما هي حق عام يتولاه الإمام وولاته فيقومون بجبايته ممن تجب عليه، ويصرفونه إلى من

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٤)، ومسلم (٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

تجب له، والأدلة على ذلك كثيرة منها:

١ - قول الله تعالى: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم) [التوبة: ٦٠]. فالشاهد من الآية قوله: والعاملين عليها قالالرازي في تفسيره (١٦/ ١١٤): دلت هذه الآية على أن هذه الزكاة يتولى أخذها وتفرقتها الإمام ومن يلي من قبله، والدليل عليه أن الله جعل للعاملين سهما فيها، وهذا يدل على أنه لا بد في أداء هذه الزكوات من عامل، والعامل هو الذي نصبه الإمام لأخذ الزكوات فدل هذا النص على أن الإمام هو الذي يأخذ الزكوات.اهـ.

كما يدل ذلك أيضا أن بعض المصارف المذكورة لا يمكن أن يصرفها إلا الإمام، مثل مصرف المؤلفة قلوبهم، فهذا لا يقوم به إلا الإمام، فدل على استحقاق دفعها إليه. ومثل إعداد العدة والعدد للجهاد في سبيل الله فلا يمكن تنظيم ذلك إلا بتصرف الإمام.

٢- قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم) [التوبة: ١٠٣] فالخطاب في قوله خذ للنبي ﷺ ولكل من يلي أمر المسلمين من بعده كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم بذلك.

٣- ومنها ما رواه ابن عباس في الصحيحين البخاري (١٤٩٦)، ومسلم (١٩) (٢٩) أن النبي ﷺ حين بعث معاذا إلى اليمن قال له: (... أعلمهم أن الله افترض عليهم في أموالهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم ...) الحديث.

والشاهد من الحديث قوله: (تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم) فبين الحديث أن الشأن فيها أن يأخذها ويردها راد، لا أن تترك لاختيار من وجبت عليه.

قال الحافظ في الفتح (٣/ ٣٦٠): استدل به على أن الإمام هو الذي يتولى قبض الزكاة وصرفها، إما بنفسه وإما بنائبه فمن امتنع منهم أخذت منه قهرا.اهـ.

ومعروف في السيرة النبوية والتاريخ سعاة النبي ﷺ الذين بعثهم إلى الأمصار، وكذلك سار على نهجه خلفاؤه من بعد. وللصحابة فتاوى كثيرة في هذا الموضوع، ولهذا قال العلماء: يجب على الإمام أن يبعث السعاة لأخذ الصدقة لأن النبي ﷺ والخلفاء من بعده كانوا يبعثون السعاة، ولأن في الناس من يملك المال ولا يعرف ما يجب عليه فيه، ومنهم من يبخل فوجب أن يبعث من يأخذ ... .

الحكمة في دفعها للإمام: ولقيام الإمام بجمعها ثم توزيعها دون قيام المالك بتوزيعها بنفسه على مستحقيها حكم كثيرة منها:

١ - أن كثيرا من الأفراد في إيمانهم ضعف، فلا ضمان للفقير إذا ترك حقه لمثل هؤلاء.

٢ - في أخذ الفقير حقه من الحكومة لا من الغني نفسه حفظ لكرامته، وصيانة لماء وجهه أن يراق بالسؤال، ورعاية لمشاعره أن يجرحها المن والأذى.

٣ - أن ترك الأمر للأفراد يجعل التوزيع فوضى فقد ينتبه أكثر من غني لإعطاء فقير واحد، على حين يغفل عن آخر لا يفطن له أحد، وربما كان أشد فقرا.

كل ما سبق يدل على أن على الإمام أن يطلب الزكاة ويجبيها من أصحابها، ثم يقوم بتوزيعها على مستحقيها الذين ذكرتهم الآية السابقة. وعلى الأمة أن تدفعها إليه أو إلى عماله الذين يرسلهم لجبايتها.

(فرع): حكم دفعها إلى أئمة الجور

عند استعراض الأدلة الواردة في المسألة نجد أكثرها يوجب الدفع لأئمة الجور:

١ - عن جرير بن عبد الله قال: (جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله ﷺ فقالوا:

إن أناسا من المصدقين (جباة الصدقة) يأتوننا فيظلموننا، فقال رسول الله ﷺ: أرضوا مصدقيكم)[١].

٢- وعن أنس بن مالك رضي الله عنه (أن رجلا قال لرسول الله ﷺ إذا أديت الزكاة إلى رسولك فقد برئت منها إلى الله ورسوله؟ قال: نعم. إذا أديتها إلى رسولي فقد برئت منها إلى الله ورسوله، ولك أجرها وإثمها على من بدلها)[٢].

٣- كما يدل على ذلك فتاوى الصحابة والتابعين، وكلام الفقهاء من ذلك:

أ- ما روي عن سهل بن أبي صالح عن أبيه قال: (اجتمع عندي نفقة فيها صدقة -يعني بلغت نصاب الزكاة - فسألت سعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبا هريرة وأبا

(١) أخرجه مسلم (٩٨٩).

(٢) أخرجه أحمد (٣/ ١٣٦)، والحارث ابن أبي أسامة كما في بغية الباحث (٢٨٨)، والطبراني في الأوسط (٨٨٠٢)، والحاكم (٣٣٧٤)، والبيهقي في الكبرى (٧٠٧٥) والحديث صححه الحاكم وأقره الذهبي، وللذهبي قول آخر فقد ضعفه في المهذب (٣/ ١٤٥٣)، وقال العلامة الألباني في تمام المنة (ص٣٨٤): لم أر من صرح بتصحيحه والمصنف صححه بناء على قول المنذري: ورجاله رجال الصحيح، وكذا قال الهيثمي ولا يلزم منه أن يكون صحيحا لاحتمال فقد شرط من شروط الصحة الأخرى كما ذكرناه في المقدمة والواقع هنا كذلك لأن شرط الاتصال فيه مفقود فالحديث في المسند من طريق سعيد بن أبي هلال عن أنس وسعيد هذا لم يسمع من أنس كما في " التهذيب " فهو منقطع والمنقطع من أقسام الحديث الضعيف، وضعفه العلامة الوادعي في أحاديث معلة ظاهرها الصحة (ص٤١، رقم٢٣) بقوله: هذا الحديث إذا نظرت في سنده وجدت رجاله رجال الصحيح ، ولكن في "تهذيب التهذيب" أن رواية سعيد ابن أبى هلال عن أنس مرسلة، وكذا أعله بالإنقطاع الشيخ مشهور في تحقيق إعلام الموقعين (٦/ ٢٩٣)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (١٩/ ٣٨٦): رجاله ثقات رجال الشيخين، لكن قيل في رواية سعيد بن أبي هلال عن أنس: إنها مرسلة.

سعيد الخدري أن أقسمها أو أدفعها إلى السلطان؟ فأمروني جميعا أن أدفعها إلى السلطان، ما اختلف علي منهم أحد). وفي رواية فقلت لهم: (هذا السلطان يفعل ما ترون - كان هذا في عهد بني أمية - فأدفع إليهم زكاتي؟ فقالوا كلهم: نعم فادفعها)[1].

ب- وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (ادفعوا صدقاتكم إلى من ولاه الله أمركم، فمن بر فلنفسه ومن أثم فعليها)[2] وفي رواية عن قزعة مولى زياد بن أبيه أن ابن عمر قال: (ادفعوا إليهم وإن شربوا بها الخمر)[3].

جـ- وعن المغيرة بن شعبة أنه قال لمولى له - وهو على أمواله بالطائف - (كيف تصنع في صدقة مالي؟ قال: منها ما أتصدق به، ومنها ما أدفع إلى السلطان، قال: وفيم أنت من ذلك؟ - أنكر عليه أن يفرقها بنفسه - فقال: إنهم يشترون بها الأرض ويتزوجون بها النساء. فقال: ادفعها إليهم، فإن رسول الله ﷺ أمرنا أن ندفعها إليهم)[4].

قال ابن قدامة في المغني (٢/ ٥٠٥): روي عن الإمام أحمد أنه قال: قيل لابن عمر: إنهم يقلدون بها الكلاب، ويشربون بها الخمور، قال: ادفعها إليهم، قال: وكان ابن عمر يدفع زكاته إلى من جاءه من سعاة ابن الزبير أو نجدة الحروري.اهـ.

---

(١) أخرجه من طرق عبد الرزاق (٤/ ٤٦)، وأبو عبيد في الأموال (٦٧٩)، وابن زنجويه في الأموال (٢١٣٢، ٢١٣٣)، والأثر صححه العلامة الألباني في مشكلة الفقر (٧٢).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣/ ٤٧)، البيهقي (٤/ ١١٥، رقم ٧٦٣١) والأثر قال عنه النووي في المجموع (٤/ ١٤٦): إسناده صحيح أو حسن، وصححه العلامة الألباني في مشكلة الفقر (٧٣).

(٣) أخرجه البيهقي (٤/ ١١٥، رقم ٧٦٣٣) قال النووي في المجموع (٤/ ١٦٤): إسناده صحيح أو حسن.

(٤) أخرجه البيهقي (٤/ ١١٥، رقم ٧٦٣٠) قال النووي في المجموع (٢/ ١٦٢): إسناده فيه ضعف، وضعفه العلامة الألباني في مشكلة الفقر (٧٤).

وجاء في الموسوعة الفقهية (٢٣/ ٣٠٦): إن أخذ الإمام الجائر الزكاة قهرا أجزأت عن صاحبها، وكذا إن أكره الإمام المزكي فخاف الضرر إن لم يدفعها إليه .

واختلف الفقهاء فيمن كان قادرا على الامتناع عن دفعها إلى الإمام الجائر، أو على إخفاء ماله، أو إنكار وجوبها عليه، أو نحو ذلك:

فذهب الجمهور من الحنفية والمالكية إلى عدم جواز دفعها إلى الإمام حينئذ، وأنها لا تجزئ عن دافعها على التفصيل التالي:

فقال الحنفية: إذا أخذ الخوارج والسلاطين الجائرون زكاة الأموال الظاهرة كزكاة السوائم والزروع وما يأخذه العاشر، فإن صرفوه في مصارفه المشروعة فلا إعادة على المزكي، وإلا فعلى المزكي فيما بينه وبين الله تعالى إعادة إخراجها، وفي حالة كون الآخذ لها البغاة ليس للإمام أن يطالب أصحاب الأموال بها ؛ لأنه لم يحمهم من البغاة، والجباية بالحماية، ويفتى البغاة بأن يعيدوا ما أخذوه من الزكاة.

وأما الأموال الباطنة فلا يصح دفعها إلى السلطان الجائر[١].

وقال المالكية: إن دفعها إلى السلطان الجائر اختيارا، فدفعها السلطان لمستحقها أجزأت عنه، وإلا لم تجزئه، فإن طلبها الجائر فعلى ربها جحدها والهرب بها ما أمكن، فإن أكرهه جاز، وهذا إن كان جائرا في أخذها أو صرفها، وسواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة، أما إن كان عادلا فيها وجائرا في غيرها، فيجوز الدفع إليه مع الكراهة[٢].

أما الشافعية فذهبوا إلى أنه إن طلب الإمام الجائر زكاة المال الباطن، فصرفها إليه أفضل، وكذا زكاة المال الظاهر سواء لم يطلبها أو طلبها، وفي التحفة إن طلبها

---

(١) فتح القدير ١ / ٥١٢، وحاشية ابن عابدين ٢ / ٢٤، والفتاوى الهندية ١ / ١٩٠ .
(٢) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ١ / ٥٠٢، ٥٠٤ .

وجب الدفع إليه[١].

وذهب الحنابلة إلى أن دفع الزكاة إلى الإمام الجائر والبغاة والخوارج إذا غلبوا على البلد جائز سواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة، ويبرأ المزكي بدفعها إليهم، سواء صرفها الإمام في مصارفها أو لا، واحتجوا بما ورد في ذلك عن بعض الصحابة، منهم سعد بن أبي وقاص وجابر وأبو هريرة وابن عمر وغيرهم[٢].

(باب في الحج والجهاد مع الولاة)

عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال رسول الله ﷺ وذكر حديثا فيه: (والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل)[٣].

---

(١) القليوبي ٢ / ٤٢، ٤٣، وتحفة المحتاج ٣ / ٣٤٤، ومغني المحتاج ١ / ٤١٤ .
(٢) شرح منتهى الإرادات ١ / ٤١٩، والمغني ٢ / ٦٤٤ .
(٣) أخرجه أبو داود (٣/ ١٨، رقم ٢٥٣٢)، وسعيد بن منصور (٢/ ١٧٦، رقم ٢٣٦٧)، وأبو يعلى (٧/ ٢٨٧، رقم ٤٣١١)، والبيهقى في الكبرى (٩/ ١٥٦، رقم ١٨٢٦١)، وفي الاعتقاد (ص١٨٨)، والضياء المقدسي في المختارة (٢٧٤١، ٢٧٤٢)، والديلمى (٢/ ٨٦، رقم ٢٤٦٥) والحديث قال عنه قال المنذري في مختصر السنن (٣/ ٣٨٠): والراوي عن أنس يزيد بن أبي نشبه وهو في معنى المجهول، وقال الذهبي في المهذب (٧/ ٣٧٠٤): فيه يزيد لم يتكلم فيه، وقال المناوي في تخريج أحاديث المصابيح (١/ ٨٩): فيه يزيد بن أبي شيبة وهو مجهول، وضعفه العلامة ابن باز في مجموع فتاواه (٣/ ٨١)، وضعفه العلامة الألباني في ضغيف أبي داود الأم (٢/ ٣١١)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن أبي داود (٤/ ١٨٤): حسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف لجهالة يزيد بن أبي نشبة... ويشهد لقوله: "الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل" شواهد منها: قوله ﷺ: "الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة" روي من حديث عبد الله ابن عمر عند البخاري (٢٨٤٩)، ومسلم (١٨٧١)، ومن حديث عروة بن الجعد عند البخاري (٢٨٥٠) و =

مسائل في الباب

المسألة الأولى: الجهاد مع كل بر وفاجر

لقد نص أهل العلم على أن الجهاد يكون مع كل بر وفاجر، وسيأتي نقل أقوالهم في ذلك تحت الحديث عن حكم الجهاد مع الحاكم الفاسق، والبدع من أنواع الفسق والفجور التي لا تمنع الرعية من إقامة الجهاد خلف حكامهم إن كانوا متلبسين بذلك.

أخرج ابن أبي شيبة في المصنف (١٢/ ٤٩٩) عن أبي حمزة قال: سألت ابن

=

(٢٨٥٢)، ومسلم (١٨٧٣)، وزاد: "الأجر والمغنم".

وقد ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله: "الجهاد ماض مع البر والفاجر" قال الحافظ في "الفتح " ٦/ ٥٦: سبقه إلى الاستدلال بهذا الإمام أحمد، لأنه جمع ذكر بقاء الخير في نواصي الخيل إلى يوم القيامة، وفسره بالأجر والمغنم، والمغنم المقترن بالأجر إنما يكون من الخيل بالجهاد، ولم يقيد ذلك بما إذا كان الإمام عادلا، فدل على أن لا فرق في حصول هذا الفضل بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل أو الجائر.

وكذلك قال ابن عبد البر في "التمهيد" ١٤/ ٩٧ وذكر هذا الحديث: وقد استدل جماعة من العلماء بأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة تحت راية كل بر وفاجر من الأئمة بهذا الحديث، لأنه قال فيه: "إلى يوم القيامة" ولا وجه لذلك إلا الجهاد في سبيل الله لأنه قد ورد الذم فيمن ارتبطها واحتبسها رياة وفخرا ونواء لأهل الإسلام قلنا: يعني بحديث الذم حديث أبي هريرة عند البخاري (٧٣٥٦)، ومسلم (٩٨٧) وفيه: "ورجل ربطها فخرا ورياء فهي على ذلك وزر".

ويشهد لقوله: "الجهاد ماض" أيضا قوله ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق، لا يضرهم من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال"، وقد سلف عند المصنف من حديث عمران بن حصين برقم (٢٤٨٤) وإسناده صحيح ومن حديث جابر بن عبد الله عند مسلم (١٥٦)، وحديث جابر بن سمرة عند مسلم كذلك (١٩٢٢)، وحديث معاوية بن أبي سفيان كذلك عنده (١٠٣٧) (١٧٥).

عباس عن الغزو مع الأمراء، وقد أحدثوا؟ فقال: (تقاتل على نصيبك من الآخرة، ويقاتلون على نصيبهم من الدنيا).

وأخرج -أيضًا- عن سليمان اليشكري، عن جابر قال: قلت له: أغزو أهل الضلالة مع السلطان؟ قال: (اغز، فإنما عليك ما حملت، وعليهم ما حملوا).

وفيه -أيضًا- عن ابن سيرين، والحسن سئلا عن الغزو مع أئمة السوء، فقالا:

(لك شرفه وأجره وفضله، وعليهم إثمهم). وفيه أيضًا عن محمد بن عبد الرحمن بن يزيد النخعي، قال (قلت لأبي: يا أبة في إمارة الحجاج تغزو؟ قال: يا بني لقد أدركت أقوامًا أشد بغضًا منكم للحجاج، وكانوا لا يدعون الجهاد على حال).

وأخرج سعيد بن منصور في سننه (٢/ ١٥٣) عن المغيرة قال: (سئل -أي: إبراهيم النخعي - عن الغزو مع بني مروان، وذكر ما يصنعون؟ فقال: (إن عرض به إلا الشيطان ليثبطهم عن جهاد عدوهم).

ومن آثار السلف في ذلك أيضا ما جاء عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أنه كان يحث على الجهاد أيام المأمون والمعتصم في قتال بابك الخرمي.

ومن ذلك كتاب الإمام أحمد إلى علي بن المديني، الذي رواه الخلال في السنة (١/ ١٤٧ - ١٤٨) ونصه: (إلى أبي الحسن علي بن عبد الله من أحمد بن محمد: سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو أما بعد: أحسن الله إليك في الأمور كلها، وسلمك وإيانا من كل سوء برحمته، كتبت إليك وأنا ومن أعنى به في نعم من الله متظاهرة، أسأله العون على أداء شكر ذلك فإنه ولي كل نعمة، كتبت إليك -رحمك الله- في أمر لعله أن يكون قد بلغك من أمر هذا الخرمي، الذي قد ركب الإسلام بما قد ركبه به، من قتل الذرية وغير ذلك وانتهاك المحارم وسبي النساء وكلمني في الكتاب إليك بعض إخوانك، رجاء منفعة ذلك عند من يحضرك ممن له

نية في النهوض إلى أهل أردبيل، والذب عنهم وعن حريمهم ممن ترى أنه يقبل منك، فإن رأيت -رحمك الله- لمن حضرك ممن ترى أنه يقبل منك ذلك، فإنهم على شفا هلكة وضيعة وخوف من هذا العدو المظل، كفاك الله وإيانا كل مهم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته).

وعن حسين الصائغ قال: لما كان من أمر بابك جعل أبو عبد الله يحرض على الخروج إليه وكتب معي كتابًا إلى أبي الوليد والي البصرة يحرضهم على الخروج إلى بابك). السنة للخلال (١/ ١٤٨).

وحكى حرب إجماع أهل العلم على ذلك، في مسائلة المشهور كما في حادي الأرواح (ص ٣٩٩). والتي جاء فيها: (هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر، وأهل السنة المتمسكين بها، المقتدي بهم فيها، من لدن أصحاب النبي ﷺ إلي يومنا هذا، وأدركت من أدركت من علماء أهل الحجاز والشام وغيرهم عليها.

فمن خالف شيئًا من هذه المذاهب، أو طعن فيها، أو عاب قائلها، فهو مخالف مبتدع، خارج عن الجماعة، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق.

قال: وهو مذهب أحمد، وإسحاق بن إبراهيم، وعبد الله بن مخلد وعبد الله بن الزبير الحميدي، وسعد بن منصور، وغيرهم ممن جالسنا، وأخذنا عنهم العلم، وكان من قولهم والجمعة والعيدان، والحج مع السلطان، وإن لم يكونوا بررة عدولًا أتقياء، ودفع الصدقات، والخراج والأعشار والفيء، والغنائم إليهم، عدلوا فيها، أو جاروا.اهـ.

وقال الإمامان أبو حاتم وأبو زرعة - رحمهما الله تعالي في عقيدتهما (ص١٨١): (أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا، ومصرًا، وشامًا ويمنًا فكان من مذهبهم: وأن الجهاد ماض منذ بعث الله ﷻ نبيه عليه الصلاة والسلام إلى قيام

الساعة مع أولي الأمر من أئمة المسلمين لا يبطله شيء. والحج كذلك، ودفع الصدقات من السوائم إلى أولي الأمر من أئمة المسلمين).اهـ.

فظهر أن ارتكاب الحاكم للبدعة لا يكون سببًا للتخاذل عنه وعدم نصرته والجهاد معه، لأن في ذلك خذلانًا للمسلمين وقد يكون سببًا لنصر أعداء الله عليهم خاصة إن كانوا في مواجهة الكفار.

لكن ينبه هنا على أن الجهاد أو القتال الذي لا يترك مع الخليفة المبتدع هو الجهاد الشرعي الذي نص أهل العلم على أنه جهاد في سبيل إعلاء كلمة الله، ويدخل في ذلك قتال الخوارج والبغاة مع الإمام، أما القتال في الفتنة فإن هذا مما يحرم متابعة الإمام فيه، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

المسألة الثانية: الحج معهم

كان السلف الصالح -رحمهم الله- لا يتوقفون عن الحج، مهما كان اعتقاد الخليفة ما دام مسلمًا، ولم يرد عن أحد من السلف أنه توقف عن الحج بسبب ابتداع الخليفة أو فسقه.

قال زهير بن عباد رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في أصول السنة (ص ٢٨٨): (كان من أدركت من المشايخ، مالك، وسفيان، والفضيل بن عياض، وابن المبارك، ووكيع، وغيرهم، كانوا يحجون مع كل خليفة).

وقال ابن بطة في الشرح والإبانة (ص: ٢٧٦ - ٢٨٠): (وقد أجمعت العلماء من أهل الفقه والعلم والنساك والعباد والزهاد من أول هذه الأمة إلى وقتنا هذا: أن صلاة الجمعة والعيدين ومنى وعرفات والغزو والجهاد والهدي مع كل أمير بر أو فاجر، وإعطاءهم الخراج والصدقات والأعشار جائز، والصلاة في المساجد التي بنوها والمشي على القناطر والجسور التي عقدوها والبيع والشراء، وسائر التجارة

والزراعة والصنائع كلها في كل عصر ومع كل أمير جائر على حكم الكتاب والسنة).

وقال ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٥/ ١٢٨): (وإن كان غير عدل؛ فالواجب عند العلماء من أهل السنة ترك الخروج عليه وأن يقيموا معه الحدود: الصلوات، والحج، وتؤدى إليه الزكوات).

وقال الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الراجحي في شرحه للسنة للبربهاري: أي: أن جور السلطان لا يضر الرعية، ولا ينقص من أجورهم، فالفرائض التي افترضها الله والصلاة التي أمروا بها خلف أئمة الجور تامة والأجر تام، والسلطان فجوره على نفسه، ولا يضرك فجوره، لكن أجرك تام إذا صليت الجمعة أو العيدين أو جاهدت معهم أو غزوت معهم، وأما السلطان أو الإمام أو القائد إذا كان فاجرًا ففجوره على نفسه ولا يضرك فجوره.

ونقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: والأئمة لا يقاتلون بمجرد الفسق، وإن كان الواحد المقدور قد يقتل لبعض أنواع الفسق كالزنا وغيره، فليس كل ما جاز فيه القتل جاز أن يقاتل الأئمة لفعلهم إياه، إذ فساد القتال أعظم من فساد كبير يرتكبه ولي الأمر، الزاني من الرعية يرجم أو يجلد، وإذا سرق تقطع يده، إذا شرب الخمر يجلد، لكن لو وقع فيه السلطان فشرب الخمر مثلًا فلا يوجد أحد يجلده، فما عليك إلا الصبر، فليس كل ما جاز على الرعية يجوز على السلطان، وعليك أن تجاهد معه ولو كان فاسقًا تقاتل معه تحج معه تصلي خلفه الجمعة، ففسوقه على نفسه وفجوره على نفسه ما دام أنه مسلم، ولا تخرج عليه بمجرد المعصية، ولكن النصيحة مبذولة بقدر الاستطاعة، فإن استجاب فالحمد لله، وإلا فقد أديت ما عليك، ولا تخرج عليه؛ لأن خروجك فساد وشر؛ يسبب إراقة الدماء واختلال الأمن، وضياع الأمة، وما يسبب من تسلط وتدخل الأعداء.اهـ.

وقال الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل في شرحه للسنة للبربهاري: الشيخ فسر

القاعدة يقول: إن جور السلطان وهو كونه ظالمًا أو فاسقًا أو فاجرًا أو تحدث منه تجاوزات في حقوق العباد، وتعد عليهم في أموالهم وأنفسهم، كل ذلك لا ينبغي أن ينقص من فرائض الإسلام التي يقوم بها شيئًا مادام مسلمًا له بيعة، فلابد أن يصلي خلفه وخلف خلفائه وأئمته الذين يعينهم، ولابد أن يقام معه الجهاد، سواء جهاد دفاع أو جهاد نشر لدين الله ﷻ، ولابد أن تؤدى بقراراته وبولايته شعائر الدين كالحج، والحج يوم يحج الناس مع إمامهم.

وكذلك فرائض الدين كالصيام والأعياد وغيرها لابد أن يسير الناس على ما يسير عليه السلطان، فلا يتركون الجمعة والجماعة، ولا شعائر الإسلام الأخرى مثل صلاة الاستسقاء، وعند النوائب لابد من جمع الكلمة عليه وعدم الفرقة، ولابد من السمع والطاعة له بالمعروف والدعاء له كما سيذكر الشيخ فيما بعد.

إذًا: جور السلطان لا ينقض فريضة، سواء من حق السلطان نفسه أو من شعائر الدين أو من أركان أو مصالح الأمة العظمى؛ لأنها واجبات لا يمكن تأديتها إلا مع السلطان سواء كان برًا أو فاجرًا.

(باب النهي عن مجالسة أهل الأهواء)

عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ (تلا هذه الآية: هُوَ ٱلَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُا" الآية، ثم قال: إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم)[1].

وعن أبي غالب قال: (كنت مع أبي أمامة رضي الله عنه وهو على حمار حتى انتهينا إلى درج مسجد دمشق فإذا رؤوس من رؤوس الخوارج منصوبة، فقال: ما هذه الرؤوس؟

(١) أخرجه البخاري (٤٥٤٧)، ومسلم (٢٦٦٥).

فقالوا: رؤوس خوارج جيء بها من العراق. فقال: "كلاب أهل النار كلاب أهل النار، كلاب أهل النار شر قتلى تحت ظل السماء شر قتلى تحت ظل السماء شر قتلى تحت ظل السماء طوبى لمن قتلهم أو قتلوه، طوبى لمن قتلهم أو قتلوه، طوبى لمن قتلهم أو قتلوه، ثم بكى قلت: ما يبكيك؟ قال: رحمة لهم، إنهم كانوا من أهل الإسلام فخرجوا من الإسلام، ثم قرأ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات إلى آخر الآية، ثم قرأ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا إلى قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فقلت: هم هؤلاء يا أبا أمامة؟ قال: نعم، قال: فقلت شيء تقوله برأيك أم سمعت رسول الله ﷺ يقوله؟ فقال: إني إذا لجريء إني إذا لجريء، إني إذا لجريء لقد سمعته من رسول الله ﷺ غير مرة ولا مرتين حتى بلغ سبعا، ووضع أصبعه في أذنيه، ثم قال: وإلا فصمتا، ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: تفرقت بنو إسرائيل على سبعين فرقة، فواحدة في الجنة وسايرها في النار فقلت: ولتزيد هذه الأمة عليهم واحدة، فواحدة في الجنة وسايرها في النار، فقلت: فما تأمرني؟ قال: عليك بالسواد الأعظم قال: فقلت في السواد الأعظم ما قد ترى؛ قال: السمع والطاعة خير من الفرقة والمعصية)[1].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٥/ ٣٠٧-٣٠٨)، وعبد الرزاق في المصنف (١٨٦٦٣)، والحميدي في المسند (٩٠٨)، والطيالسي في المسند (رقم ١١٣٦)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٥٣، ٢٥٦)، والترمذي في الجامع (رقم ٣٠٠٠)، وابن ماجه في السنن (رقم ١٧٦)، والطبراني في الكبير (١٥/ ٣٢٧-٣٢٨، ٣٢٨ رقم ٨٠٣٣-٨٠٣٦، ٨٠٤٩، ٨٠٥٦)، والأوسط، والصغير (٢/ ١١٧)، والطحاوي في مشكل الآثار (٦/ ٣٣٨-٣٣٩ رقم ٢٥١٩)، وابن أبي عاصم في السنة (رقم ٦٨)، وابن نصر في السنة (ص ١٦-١٧)، وابن أبي حاتم في التفسير (٥/ ١٤٢٩ رقم ٨١٥٠)، أبو نعيم في أخبار أصبهان (٢/ ٣٢-٣٢٤)، والآجري في الشريعة (ص٣٥-٣٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ١٨٨)، واللالكائي في السنة (١٥١، ١٥٢)، وابن الجوزي في الواهيات (١/ ١٦٣ رقم ٢٦٢)، وابن المنذر في التفسير -كما في الدر المنثور (٢/ ٢٩١) وإسناده =

مسائل في الباب:

المسألة الأولي: حكم الهجر.

اعلم رحمني الله وإياك أن فوائد الهجر للمبتدع التي قصدها الشرع كثيرة، منها ما يعود إلى الهاجرين القائمين بهذه الوظيفة الشرعية العقدية، ومنها ما يعود إلى المهجور وإلى عامة المسلمين، وإلى حماية السنن من البدع والأهواء، فالهجر الشرعي ومنه (هجر المبتدعة): عقوبة زجرية متعددة الغايات والمقاصد الشرعية المحمودة، وهي على ما يلي:

١- أن (الزجر بالهجر) عقوبة شرعية للمهجور، فهي من جنس الجهاد في سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا، وأداء لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تقربًا إلى الله تعالى بواجب الحب والبغض فيه سبحانه وتعالى.

٢- بعث اليقظة في نفوس المسلمين من الوقوع في هذه البدعة وتحذيرهم.

=

مداره على أبي غالب وهو صدوق يخطئ؛ لكنه تابعه سيار الأموي الدمشقي أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٢٥٠ من طريقه، فذكر الحديث والقصة بنحو مما تقدم. وفي سنده سيار الأموي ذكره ابن حبان في الثقات ٤/ ٣٣٥، ٦/ ٤٢٣. وقال ابن حجر: صدوق. وتابعه أيضا صفوان بن سليم، أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٢٦٩ من طريق شيخه أنس بن عياض قال: سمعت صفوان بن سليم يقول: دخل أبو أمامة الباهلي دمشق ... فذكر الحديث بنحو مما تقدم. وسنده صحيح، والحديث حسنه الترمذي، وحسنه العلامة الألباني في صحيح الترمذي، وحسنه العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٤٨٦)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٦/ ٥١٩): حديث صحيح، وهذا إسناد حسن في المتابعات والشواهد من أجل أبي غالب البصري نزيل أصبهان -واسمه: حزور، وقيل: سعيد بن الحزور، وقيل: نافع- فإنه مختلف فيه، وهو ممن يعتبر به في المتابعات والشواهد، وقد توبع، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين.

٣- تحجيم انتشار البدعة.

٤- قمع المبتدع وزجره، ليضعف عن نشر بدعته، فإنه إذا حصلت مقاطعته والنفرة منه بات كالثعلب في جحره.

أما معاشرته ومخالطته، وترك تحسيسه ببدعته: فهذا تزكية له، وتنشيط وتغرير بالعامة، إذ العامي مشتق من العمى، فهو بيد من يقوده غالبًا، فلابد إذًا من الحجر على المبتدع استصلاحًا للديانة وأحوال الجماعة، وهو ألزم من الحجر الصحي لاستصلاح الأبدان.

وبعد أن نقل الشاطبي - رحمه الله تعالى- بعض الآثار في النهي عن توقير المبتدع، قال: (فإن الإيواء يجامع التوقير، ووجه ذلك ظاهر، لأن المشي إليه والتوقير له تعظيمٌ له لأجل بدعته، وقد علمنا أن الشرع يأمر بزجره وإهانته وإذلاله بما هو أشد من هذا، كالضرب والقتل، فصار توقيره صدودًا عن العمل بشرع الإسلام، وإقبالًا على ما يضاده وينافيه، والإسلام لا ينهدم إلا بترك العمل به والعمل بما ينافيه.

وأيضًا فإن توقير صاحب البدعة مظنة لمفسدتين تعودان بالهدم على الإسلام:

أحدهما: التفات العامة والجهال إلى ذلك التوقير، فيعتقدون في المبتدع أنه أفضل الناس، وأن ما هو عليه خير مما عليه غيره، فيؤدي ذلك إلى اتباعه على بدعته دون اتباع أهل السنة على سنتهم.

والثانية: أنه إذا وقر من أجل بدعته صار ذلك كالحادي المحرض له على انتشار الابتداع في كل شيء.

وعلى كل حال فتحيا البدع وتموت السنن، وهو هدم الإسلام بعينه.اهـ.

٥- إعطاء ضمانة للسنن من شائبة البدع ومداخلتها لصفاء السنن. والله أعلم.

*** أنواع الهجر: وهي ثلاثة:**

الأول: الهجر ديانة، أي: (الهجر لحق الله تعالى) وهو من عمل أهل التقوى، في: هجر السيئة، وهجر فاعلها، مبتدعًا أو عاصيًا.

وهذا النوع من الهجر للفجار على قسمين:

١- هجر ترك: بمعنى هجر السيئات، وهجر قرناء السوء الذين تضره صحبتهم إلا لحاجة أو مصلحة راجحة.

قال الله تعالى: (والرُّجْزَ فَاهْجُرْ)، وقال سبحانه: (واهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا). وقال تعالى: (وإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ القَوْمِ الظَّالِمِينَ).

وقال تعالى: (وقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا ويُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ)، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: (المهاجر من هجر ما نهى الله عنه).

٢- هجر تعزير: وهذا من العقوبات الشرعية التبصيرية التي يوقعها المسلم على الفجار كالمبتدع، على وجه التأديب، في دائرة الضوابط الشرعية للهجر، حتى يتوب المبتدع ويفيء.

وهذا القسم هو الذي يدور عليه البحث.

وهذا النوع بقسميه من أصول الاعتقاد، والأمر فيه أمر إيجاب في أصل الشرع، ومباحثه في كتب السنن والتوحيد والاعتقاد وغيرها.

تنبيه: في هجر الكافر: قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى-: قال الطبري: قصة كعب بن مالك أصل في هجران أهل المعاصي، وقد استشكل كون هجران الفاسق أو المبتدع مشروعًا ولا يشرع هجران الكافر، وهو أشد جرمًا منهما لكونهم من أهل التوحيد في الجملة.

وأجاب ابن بطال: بأن لله أحكامًا فيها مصالح للعباد وهو أعلم بشأنها وعليهم التسليم لأمره فيها، فجنح إلى أنه تعبد لا يعقل معناه.

وأجاب غيره: بأن الهجران على مرتبتين: الهجران بالقلب، والهجران باللسان، فهجران الكافر بالقلب وبترك التودد والتعاون والتناصر لا سيما إذا كان حربيًا، وإنما لم يشرع هجرانه بالكلام لعدم ارتداعه بذلك عن كفره، بخلاف العاصي المسلم فإنه ينزجر بذلك غالبًا، ويشترك كل من الكافر والعاصي في مشروعية مكالمته بالدعاء إلى الطاعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما المشروع ترك المكالمة بالموادة ونحوها".اهـ.

والظاهر ما قاله النووي - رحمه الله تعالى- من أن للمسلم هجر الكافر من

غير تقييد، لما هو معلوم من الأصل الشرعي العام من تحريم موالاة الكفار، والتحذير من موادتهم وتعظيم ما يؤدي إلى ذلك، ونصب الأسباب الموصلة إلى ظهور المسلم عليهم كما في حديث أبي هريرة ﵁: أن رسول الله ﷺ قال: "لا تبدءوا اليهود والنصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه " رواه أحمد ومسلم وغيرهما. والنصوص في تحريم موالاة الكافرين من الكتاب والسنة وآثار السلف كثيرة مشهورة، والله أعلم.

الثاني: الهجر لاستصلاح أمر دنيوي، أي (الهجر لحق العبد): وفيه جاءت

أحاديث الهجر بما دون ثلاث ليال، رواها جماعة من الصحابة ﵃، بأسانيد في الصحيحين وغيرها، وجميعها تفيد أن الشرع لم يرخص بهذا النوع من الهجر بين المسلمين إلا بما دون ثلاث ليال، كما لم يرخص في إحداد غير الزوجة أكثر من ثلاث.

ومن الهجر هنا: هجر الوالد لولده، والزوج لزوجته، وقد هجر النبي ﷺ نساءه

شهرا، عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانًا، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال).

وبعد أن بين الخطابي رحمه الله تعالى: أن ما وراء الثلاث على المنع قال: (فأما هجران الوالد ولده والزوج لزوجه، ومن كان في معناهما فلا يضيق أكثر من ثلاث، وقد هجر رسول الله ﷺ نساءه شهرًا).اهـ.

وهذا النوع من الهجر من مباحث الرقاق والآداب.

النوع الثالث: الهجر قضاء، وهو من العقوبات التعزيزية للمعتدين، وهذا يبحثه الفقهاء في باب التعزيز.

* **المبحث الثالث شروط الهجر**.

الهجر الشرعي للفجار من المبتدعين، والفساق (عبادة)، والعبادة لابد من

توفر ركنيها: الإخلاص، وهو ميزان الأعمال في باطنها، والمتابعة، وهو ميزان الأعمال في ظاهرها.

فلابد من أن يكون الهجر: خالصًا صوابًا، فالهجر لهوى النفس: ينقض الإخلاص، والهجر على خلاف الأمر: ينقض المتابعة. والله أعلم.

* **المبحث الرابع صفات الهجر: الأصل في الهجر هو الإعراض بالكلية عن المبتدع والبراءة منه**.

ومن مفرداته: عدم مجالسته. الابتعاد عن مجاورته. ترك توقيره.

ترك مكالمته. ترك السلام عليه. ترك التسمية له. عدم بسط الوجه له مع عدم هجر السلام والكلام. عدم سماع كلامه وقراءتهم. عدم مشاورتهم. وهكذا من الصفات التي يتأدى بها الزجر بالهجر، وتحصل مقاصد الشرع.

* **المبحث الخامس منزلة الهجر من الاعتقاد:**

يؤصل علماء الإسلام (هجر المبتدع ديانة) تحت القاعدة العقدية الكبرى (قاعدة الولاء والبراء) وهذه القاعدة مشتركة لفظا بين أهل السنة والجماعة وحقيقتها لديهم كما علمت، وبين الخوارج (لا ولاء إلا ببراء) أي لا موالاة لأبي بكر وعمر رض الله عنهما إلا بالبراءة من أميري المؤمنين عثمان وعلي رضي الله عنهما وبين الشيعة (لا ولاء إلا ببراء) إي لا ولاء لعلي وآل البيت إلا بالبراءة من أبي بكر وعمر وعثمان وسائر الصحابة رضي الله عنهم ومعتقد أهل السنة والجماعة موالاة جميع الصحابة رضي الله عنهم بتزكية الله لهم.

ولدى أهل السنة والجماعة كذلك (بدعية الولاء والبراء) من وجه: بمعنى أن يتبرأ من قوم هم على دين الإسلام والسنة، ويتولى من ليسوا كذلك، كما ذكره ابن بطة رحمه الله تعالى في: الشرح والإبانة، (ص٣٤١ رقم / ٤٧٢).

ومفهوم هذه القاعدة الشريفة لدى أهل السنة والجماعة هو: الحب والبغض في الله، فهم يوالون أولياء الرحمن، ويعادون أولياء الشيطان، وكلٍ بحسب ما فيه من الخير والشر، وفي حديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره المرء أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار) متفق عليه.

وعن أبي إمامة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، فقد استكمل الإيمان) رواه أبو داود والضياء.

وقال يحيى بن معاذ: (حقيقة الحب في الله أن لا يزيد بالبر، ولا ينقص بالجفاء). وهذه القاعدة من مسلمات الاعتقاد في الإسلام، لكثرة النصوص عليها من الكتاب والسنة والأثر.

ومن أولى مقتضياتها - التي يثاب فاعلها ويعاقب تاركها - البراءة من أهل البدع والأهواء، ومعاداتهم، وزجرهم بالهجر ونحوه، على التأبيد حتى يفيئوا، وهذا موفور في عامة كتب اعتقاد أهل السنة والجماعة.

واكتفى بما أصله الإمام أبو إسماعيل الصابوني م سنة ٤٤٩هـ رحمه الله تعالى إذ قال: (ويبغضون أهل البدع الذين أحدثوا في الدين ما ليس منه، ولا يحبونهم ولا يصحبونهم، ولا يسمعون كلامهم، ولا يجالسونهم ولا يجادلونهم في الديني، ولا يناظرونهم، ويرون صون آذانهم عن سماع أباطيلهم التي إذا مرت بالآذان قَرّت بالآذان وقرت بالقلوب ضرّت وجرّت إليها من الوساوس والخطرات الفاسدة ما جَرَّت، وفيه أنزل الله ﷻ قوله ﴿ وإِذَا رَأَيْتَ الَذِينَ يَخُوضُونَ في آيَاتِنَا أَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا في حَدِيثٍ غَيْرِهِ ﴾. ثم ذكر علامات أهل البدع، وعلامات أهل السنة، ثم قال: (واتفقوا مع ذلك على القول بقهر أهل البدع وإذلالهم وإخزائهم وإبعادهم وإقصائهم، والتباعد منهم ومن مصاحبتهم ومعاشرتهم والتقرب إلى الله ﷻ بمجانبتهم ومهاجرتهم ...).اهـ.

والعقوبة بالهجر للمبتدع إحدى العقوبات الشرعية التي ينزلها أهل السنة بالمبتدعة، حسب البدع والأهواء التي يتلبسون، بها، ومنها ما تقدمت الإشارة إليه والله أعلم.

* **الضوابط الشرعية للهجر هذا بيان (ميزان الشرع في الهجر).**

وهو من أهم أبحاث هذا الواجب الشرعي، وعليه: فإذا علمنا أن الزجر بالهجر للمبتدع حتى يتوب إلى الله تعالى، قد قامت عليه أدلة بخصوصه، وأنه من أولى مفردات قاعدة الشريعة المطردة (الولاء والبراء) أي الحب والبغض في الله تعالى.

وعلمنا أيضًا: أن المقصود بالهجر: زجر المهجور، وتأديبه ورجوع العامة

عن مثل حاله، إلى آخر مقاصد الإسلام من مشروعية الهجر كما تقدم.

وأن الهجر الشرعي لحق الله تعالى (عبادة) من جنس الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعبادة لا بد من توفر ركنيها: الإخلاص، والمتابعة، أي بأن يكون الهجر (خالصًا صوابًا) خالصًا لله، صوابًا وفق السنة، وأن (هوى النفس) ينقض ركنية (الإخلاص)، كما أن ركن المتابعة ينقضه (عدم موافقة الهجر للمأمور به). إذا تقرر جميع ذلك: فليعلم أن الشرع الشريف يزن الواقعات والأحوال الداخلة تحت قاعدته العامة (الولاء والبراء) بميزان قسط، وقسطاس مستقيم، وسطًا عدلًا بين جانبي الإفراط والتفريط، فلا تزيد عن حدها ولا تنقص عنه، فتلتقي العفوية للمبتدع بالهجر مع مقدار بدعته باعتبارات مختلفة، وما يحف بذلك من أحوال تنزل على قاعدة رعاية المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، فنقول إذًا: الأصل في الشرع هو: هجر المبتدع لكن ليس عامًا في كل حال ومن كل إنسان ولكل مبتدع. وترك الهجر والإعراض عنه بالكلية، تفريط على أي حال، وهجر لهذا الواجب الشرعي المعلوم وجوبه بالنص، والإجماع، وأن مشروعية الهجر هي في دائرة ضوابطه الشرعية المبنية على رعاية المصالح ودرء المفاسد، وهذا مما يختلف باختلاف البدعة نفسها واختلاف مبتدعها واختلاف أحوال الهاجرين، واختلاف المكان والقوة والضعف، والقلة والكثرة، وهكذا من وجوه الاختلاف والاعتبار التي يرعاها الشرع وميزانها للمسلم الذي به تنضبط المشروعية هو: مدى تحقق المقاصد الشرعية من الهجر: من الزجر، والتأديب، ورجوع العامة، وتحجيم المبتدع وبدعته وضمان السنة من شائبة البدعة.

هذا محصل الضوابط الشرعية للهجر، لكن ليحذر كل مسلم من توظيف (هوى نفسه) وتأمير (حظوظها) على نفسه، فإن هذا هلكة في الحق، وهو شر ممن يترك

الهجر عصيانًا لأنه يعصي الله تعالى بترك الهجر الشرعي للمبتدع، وإظهاره ترك الهجر باسم الشرع تحت غطاء وهمي باسم (المصلحة) و (تأليف القلوب) وهكذا، فالتزام الهجر الشرعي للمبتدع بضوابطه الشرعية لاغير. وعلى هذا التأصيل تتنزل كلمات الأئمة كالإمام أحمد وغيره.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى- في المسلك الحق في الهجر:

(فإن أقوامًا جعلوا ذلك عامًا، فاستعملوا من الهجر والإنكار ما لم يؤمروا به، فلا يجب ولا يستحب، وربما تركوا به واجبات أو مستحبات وفعلوا به محرمات. وآخرون أعرضوا عن ذلك بالكلية فلم يهجروا ما أمروا بهجره من السيئات البدعية، بل تركوها ترك المعرض لاترك المنتهي الكاره، أو وقعوا فيها، وقد يتركونها ترك المنتهي الكاره، ولا ينهون عنها غيرهم، ولا يعاقبون بالهجرة ونحوها من يستحق العقوبة عليها، فيكونون قد ضيعوا من النهي عن المنكر ما أمروا به إيجابًا أو استحبابًا، فهم بين فعل المنكر أو ترك المنهي عنه، وذلك فعل ما نهوا عنه وترك ما أمروا به، فهذا هذا، ودين الله وسط بين المغالي فيه والجافي عنه، والله سبحانه أعلم).
فاعتبار اختلاف مرتبة البدعة من الإثم هو من عدة جهات:

من جهة كونها كفرًا أو غير كفر فالمكفرة مثل: البابية، والبهائية، والقاديانية، وغلاة البريلوية.

وغير المكفرة مثل عامة البدع في العبادات حقيقية كانت أو إضافية.

ومن جهة كون صاحبها مستترًا بها أو معلنًا لها ففرق بين المعلن لبدعته الداعي لها، وبين الكاتم لها لأن الداعية، والمعلن لها، أظهرها فاستحق العقوبة بخلاف الكاتم فإنه ليس شرًا من المنافقين الذين كان النبي ﷺ يقبل علانيتهم ويكل سرائرهم إلى الله تعالى، هذا وهم في الدرك الأسفل من النار.

* ومن جهة كونها حقيقية أو إضافية: فالبدعة الحقيقية هي: البدعة التعبدية المحدثة استقلالًا كصلاة الرغائب، وليست بدعة إضافية، ومثل القول بالقدر، وصلاة الألفية ليلة النصف من شعبان، وبدعة الموالد، والأعياد الحكومية، وعيد غدير خم لدى الشيعة، وهكذا.

والبدعة الإضافية: هي الأمر المبتدع مضافاُ إلى ما هو مشروع أصلًا بزيادة

أو نقص، مثاله: الدعاء الجماعي بعد الصلاة، فالدعاء مشروع وجعله جماعيًا بدعة مضافة لم يرد بها النص، وبناء العبادات على التوقيف، وسجود الشكر جماعة، واتخاذ التبليغ خلف الإمام سنة راتبة مع عدم الحاجة إليه، وهكذا.

ومن جهة كونها بينة أو مشكلة، أي كونها ظاهرة المأخذ فهي بدعة متمحضة

كبدع المآتم والموالد، وصلاة الرغائب، أو بدعة فيها احتمال لاستشباه مأخذها، مثاله: القنوت في صلاتي العشاء والصبح فإنه كان ثم نسخ وبقي المشروع فيها عند النوازل، وشبهة الخلاف لا تصيره مشروعًا راتبًا.

والحقيقة أن هذا الوجه: صوري لا حقيقي إذ البدع مشكلة المأخذ يلحق بها من الإشاعة والتعصب ما يجعلها بينة، والله أعلم.

* ومن جهة اجتهاده فيها أو كونه مقلدًا: فالمجتهد مخترع للبدعة، فالزيغ أمكن في قلبه من المقلد، وإن كان كل منهما موزورًا لكن أثم من سن سنة سيئة أعظم وزرًا، والله أعلم.

* ومن جهة الإصرار عليها أو عدمه: أما الإصرار عليها فيجعلها من باب: الدعوة إليها فيكون داعية معلنًا لها، وأما عدم الإصرار فهو من باب كونها: فلتة، وزلة عالم، إذا كانت منه ثم لم يعاودها.

* ويختلف باختلاف حال المبتدع وما فيه من خير وشر: (وإذا اجتمع في الرجل

الواحد خير وشر، وفجور وطاعة، ومعصية وسنة وبدعة: استحق من الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الخير، واستحق من المعاداة والعقاب بحسب ما فيه من الشر، فيجتمع في الشخص الواحد موجبات الإكرام والإهانة، فيجتمع له من هذا وهذا، كاللص الفقير تقطع يده لسرقته، ويعطى من بيت المال ما يكفيه لحاجته، هذا هو الأصل الذي اتفق عليه أهل السنة والجماعة ...).

وفرق بين عالم تشربت نفسه بالبدع، لكنه لم يختلط بعلماء أهل السنة ولم

يتلق عنهم، وبين عالم تلقى عن المبتدعة فنالت منه منالًا، ثم خالط أهل السنة وعلماءهم وجاورهم مدة بمثلها يحصل برد اليقين بل يكون عاشرهم عشرات السنين، ثم هو يبقى على مشاربه البدعية يعملها، ويدعو إليها، ويصر عليها، فهذا قامت عليه الحجة أكثر، واستبانت له المحجة فما أبصر. فهو من أعظم خلق الله فجورًا، وغيضًا على أهل السنة، فالأول في تأليف قلبه وتودده للرجوع إلى السنة مجال، أما الثاني: فلا والله، بل يتعين هجره، ومنابذته وإبعاده، وإنزال العقوبات الشرعية للمبتدعة عليه، وأن يُهجر ميتًا كما هُجر حيًا فلا يصلي أهل الخير عليه، ولا يشيعون جنازته.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى- في حق بعض العصاة المظهرين لفجورهم: (وأما إذا أظهر الرجل المنكرات، وجب الإنكار عليه علانية، ولم يبق له غيبة، ووجب أن يعاقب علانية بما يردعه عن ذلك من هجر وغيره، فلا يسلم عليه، ولا يرد عليه السلام، إذا كان الفاعل لذلك متمكنًا من ذلك من غير مفسدة راجحة.

وينبغي لأهل الخير والدين أن يهجروه ميتًا، كما هجروه حيًا، إذا كان في ذلك كف لأمثاله من المجرمين فيتركون تشييع جنازته، كما ترك النبي ﷺ على غير واحد من أهل الجرائم، وكما قيل لسمرة ابن جندب: إن ابنك مات البارحة، فقال: لو مات

لم أصل عليه، يعني لأنه أعان على قتل نفسه، فيكون كقاتل نفسه، وقد ترك النبي ﷺ الصلاة على قاتل نفسه. وكذلك هجر الصحابة الثلاثة الذين ظهر ذنبهم في ترك الجهاد الواجب حتى تاب الله عليهم، فإذا أظهر التوبة أظهر له الخير ...).

* وفرق في حال المهجور: بين القوي في الدين وبين الضعيف فيه، فإن القوي يؤاخذ بأشد مما يؤاخذ به الضعيف في الدين كما في قصة كعب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم.

* وكذلك بالنسبة للأماكن: ففرق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع، كما كثر القدر بالبصرة، والتنجيم بخراسان، والتشيع بالكوفة، وبين ما ليس كذلك.

وهذا على ما أفتى به الأئمة أحمد وغيره بناء على هذا الأصل: رعاية المصالح الشرعية.

* ويختلف باختلاف الهاجرين أنفسهم في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم.

فإذا كانت الغلبة والظهور لأهل السنة كانت مشروعية هجر المبتدع قائمة على أصلها، وإن كانت القوة والكثرة للمبتدعة - ولا حول ولا قوة إلا بالله - فلا المبتدع ولا غيره يرتدع بالهجر ولا يحصل المقصود الشرعي، لم يشرع الهجر وكان مسلك التأليف، خشية زيادة الشر.

وهذا كحال المشروع مع العدو (القتال تارة، والمهادنة تارة، وأخذ الجزية تارة، كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح).

ومن أهم المهمات هنا: إذا كانت الواجبات لدى أهل السنة مثل: التعليم، والجهاد، والطب، والهندسة، ونحوها متعذر إقامتها إلا بواسطتهم، فإنه يعمل على تحصيل مصلحة الجهاد، ومصلحة التعليم وهكذا، مع الحذر من بدعته، واتقاء الفتنة به وبها ما أمكن، وبقدر الضرورة، فإذا زالت عاد أهل السنة إلى الأصل في

الهجر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى- في جوابه المحرر في الهجر المشروع: (.. فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب: كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه خيرًا من العكس، ولهذا كان الكلام في هذه المسائل فيه تفصيل).

هذا وإن الناظر في أحوال المبتدعة من وجه ما هم عليه من الشناعات، وإماتة السنن، والنشاط في غير هدى والنصرة لغير حق، وأنهم يفسدون على أهل السنة صفاء الإسلام، رآهم مستحقين لما قاله الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى- في أهل الكلام: (حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة وأقبل على الكلام)، وإذا نظرت إلى المبتدعة بعين القدر، والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم رحمتهم، وترفقت بهم، أوتوا ذكاءً وما أوتوا زكاءً، وأعطوا فهومًا وما أعطوا علومًا، وأعطوا سمعًا وأبصارًا وأفئدة (فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ ولا أَبْصَارُهُمْ ولا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللهِ وحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ).

وختامًا: احذر المبتدع، واحذر بدعته، وأعمل الولاء والبراء معه، وتقرب إلى الله بذلك، وبهجره الهجر الشرعي منزلًا له على قواعد الشريعة وأصولها في

رعاية المصالح ودفع المفاسد، وإياك ثم إياك من تأمير الهوى هجرًا أو تركًا.

انظر هجر المبتدع للدكتور بكر أبو زيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وسئل شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٠٣): عمن يجب أو يجوز بغضه أو هجره أو كلاهما لله تعالى؟ وماذا يشترط على الذي يبغضه أو يهجره لله

تعالى من الشروط؟ وهل يدخل ترك السلام في الهجران أم لا؟ وإذا بدأ المهجور الهاجر بالسلام هل يجب الرد عليه أم لا؟ وهل يستمر البغض والهجران لله ﷻ حتى يتحقق زوال الصفة المذكورة التي أبغضه وهجره عليها؟ أم يكون لذلك مدة معلومة؟ فإن كان لها مدة معلومة فما حدها؟ أفتونا مأجورين .

فأجاب: الهجر الشرعي نوعان أحدهما بمعنى الترك للمنكرات والثاني بمعنى العقوبة عليها فالأول: هو المذكور في قوله تعالى {وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين}. وقوله تعالى {وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم} فهذا يراد به أنه لا يشهد المنكرات لغير حاجة مثل قوم يشربون الخمر يجلس عندهم وقوم دعوا إلى وليمة فيها خمر وزمر لا يجيب دعوتهم وأمثال ذلك. بخلاف من حضر عندهم للإنكار عليهم أو حضر بغير اختياره ولهذا يقال حاضر المنكر كفاعله وفي الحديث {من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس على مائدة يشرب عليها الخمر} وهذا الهجر من جنس هجر الإنسان نفسه عن فعل المنكرات كما قال ﷺ {المهاجر من هجر ما نهى الله عنه} ومن هذا الباب الهجرة من دار الكفر والفسوق إلى دار الإسلام والإيمان فإنه هجر للمقام بين الكافرين والمنافقين الذين لا يمكنونه من فعل ما أمر الله به ومن هذا قوله تعالى {والرجز فاهجر} النوع الثاني الهجر على وجه التأديب وهو هجر من يظهر المنكرات يهجر حتى يتوب منها كما (هجر النبي ﷺ والمسلمون الثلاثة الذين خلفوا حتى أنزل الله توبتهم) حين ظهر منهم ترك الجهاد المتعين عليهم بغير عذر ولم يهجر من أظهر الخير وإن كان منافقا فهنا الهجر هو بمنزلة التعزير والتعزير يكون لمن ظهر منه ترك الواجبات وفعل

المحرمات كتارك الصلاة والزكاة والتظاهر بالمظالم والفواحش والداعي إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة التي ظهر أنها بدع وهذا حقيقة قول من قال من السلف والأئمة إن الدعاة إلى البدع لا تقبل شهادتهم ولا يصلى خلفهم ولا يؤخذ عنهم العلم ولا يناكحون فهذه عقوبة لهم حتى ينتهوا ؛ ولهذا يفرقون بين الداعية وغير الداعية ؛ لأن الداعية أظهر المنكرات فاستحق العقوبة بخلاف الكاتم فإنه ليس شرا من المنافقين الذين كان النبي ﷺ يقبل علانيتهم ويكل سرائرهم إلى الله مع علمه بحال كثير منهم ولهذا جاء في الحديث (أن المعصية إذا خفيت لم تضر إلا صاحبها ولكن إذا أعلنت فلم تنكر ضرت العامة) وذلك لأن النبي ﷺ قال {إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه} فالمنكرات الظاهرة يجب إنكارها ؛ بخلاف الباطنة فإن عقوبتها على صاحبها خاصة وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله. فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعا وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك بل يزيد الشر والهاجر ضعيف بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر ؛ بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف ؛ ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قوما ويهجر آخرين كما أن الثلاثة الذين خلفوا كانوا خيرا من أكثر المؤلفة قلوبهم لما كان أولئك كانوا سادة مطاعين في عشائرهم فكانت المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم وهؤلاء كانوا مؤمنين والمؤمنون سواهم كثير فكان في هجرهم عز الدين وتطهيرهم من ذنوبهم وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة والمهادنة تارة وأخذ الجزية تارة كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح. وجواب الأئمة كأحمد وغيره في هذا الباب

مبني على هذا الأصل ولهذا كان يفرق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع كما كثر القدر في البصرة والتنجيم بخراسان والتشيع بالكوفة وبين ما ليس كذلك ويفرق بين الأئمة المطاعين وغيرهم وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه وإذا عرف هذا فالهجرة الشرعية هي من الأعمال التي أمر الله بها ورسوله فالطاعة لا بد أن تكون خالصة لله وأن تكون موافقة لأمره فتكون خالصة لله صوابا. فمن هجر لهوى نفسه أو هجر هجرا غير مأمور به كان خارجا عن هذا. وما أكثر ما تفعل النفوس ما تهواه ظانة أنها تفعله طاعة لله والهجر لأجل حظ الإنسان لا يجوز أكثر من ثلاث كما جاء في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: {لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ؛ يلتقيان فيصد هذا ويصد هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام} فلم يرخص في هذا الهجر أكثر من ثلاث كما لم يرخص في إحداد غير الزوجة أكثر من ثلاث. وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال {تفتح أبواب الجنة كل اثنين وخميس فيغفر لكل عبد لا يشرك بالله شيئا ؛ إلا رجلا كان بينه وبين أخيه شحناء فيقال أنظروا هذين حتى يصطلحا} فهذا الهجر لحق الإنسان حرام وإنما رخص في بعضه كما رخص للزوج أن يهجر امرأته في المضجع إذا نشزت وكما رخص في هجر الثلاث. فينبغي أن يفرق بين الهجر لحق الله وبين الهجر لحق نفسه .

فالأول مأمور به والثاني منهي عنه ؛ لأن المؤمنين إخوة وقد قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح {لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تباغضوا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم} وقال ﷺ في الحديث الذي في السنن {ألا أنبئكم بأفضل من درجة الصلاة والصيام والصدقة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال إصلاح ذات البين فإن فساد ذات البين هي الحالقة لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين} . وقال في الحديث الصحيح {مثل المؤمنين في

توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذ اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر} .

وهذا لأن الهجر من باب العقوبات الشرعية فهو من جنس الجهاد في سبيل الله وهذا يفعل لأن تكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله والمؤمن عليه أن يعادي في الله ويوالي في الله فإن كان هناك مؤمن فعليه أن يواليه وإن ظلمه ؛ فإن الظلم لا يقطع الموالاة الإيمانية قال تعالى {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين} إنما المؤمنون إخوة فجعلهم إخوة مع وجود القتال والبغي والأمر بالإصلاح بينهم. فليتدبر المؤمن الفرق بين هذين النوعين فما أكثر ما يلتبس أحدهما بالآخر وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك ؛ فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه والإكرام لأوليائه والإهانة لأعدائه والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه وإذا اجتمع في الرجل الواحد خير وشر وفجور وطاعة ومعصية وسنة وبدعة: استحق من الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الخير واستحق من المعادات والعقاب بحسب ما فيه من الشر فيجتمع في الشخص الواحد موجبات الإكرام والإهانة فيجتمع له من هذا وهذا كاللص الفقير تقطع يده لسرقته ويعطى من بيت المال ما يكفيه لحاجته هذا هو الأصل الذي اتفق عليه أهل السنة والجماعة وخالفهم الخوارج والمعتزلة ومن وافقهم عليه فلم يجعلوا الناس لا مستحقا للثواب فقط ولا مستحقا للعقاب فقط وأهل السنة يقولون إن الله يعذب بالنار من أهل الكبائر من يعذبه ثم يخرجهم منها بشفاعة من يأذن له في الشفاعة بفضل رحمته كما استفاضت

بذلك السنة عن النبي ﷺ والله سبحانه وتعالى أعلم وصل اللهم على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: فصل: في مسائل إسحاق بن منصور - وذكره الخلال في " كتاب السنة " في باب مجانبة من قال القرآن مخلوق - عن إسحاق أنه قال لأبي عبد الله: من قال: القرآن مخلوق؟ قال: ألحق به كل بلية. قلت: فيظهر العداوة لهم أم يداريهم؟ قال: أهل خراسان لا يقوون بهم. وهذا الجواب منه مع قوله في القدرية: لو تركنا الرواية عن القدرية لتركناها عن أكثر أهل البصرة ومع ما كان يعاملهم به في المحنة: من الدفع بالتي هي أحسن ومخاطبتهم بالحجج يفسر ما في كلامه وأفعاله من هجرهم والنهي عن مجالستهم ومكالمتهم حتى هجر في زمن غير ما أعيان من الأكابر وأمر بهجرهم لنوع ما من التجهم فإن الهجرة نوع من أنواع التعزير والعقوبة نوع من أنواع الهجرة التي هي ترك السيئات. فإن النبي ﷺ قال: {المهاجر من هجر السيئات} وقال: {من هجر ما نهى الله عنه} فهذا هجرة التقوى. وفي هجرة التعزير والجهاد: هجرة الثلاثة الذين خلفوا وأمر المسلمين بهجرهم حتى تيب عليهم. فالهجرة تارة تكون من نوع التقوى إذا كانت هجرا للسيئات. كما قال تعالى: {وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين} {وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون} فبين سبحانه أن المتقين خلاف الظالمين وأن المأمورين بهجران مجالس الخوض في آيات الله هم المتقون. وتارة تكون من نوع الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود وهو عقوبة من اعتدى وكان ظالما. وعقوبة الظالم وتعزيره مشروط بالقدرة ؛ فلهذا اختلف حكم الشرع في نوعي الهجرتين: بين القادر والعاجز وبين قلة نوع الظالم

المبتدع وكثرته وقوته وضعفه كما يختلف الحكم بذلك في سائر أنواع الظلم من الكفر والفسوق والعصيان. فإن كلما حرمه الله فهو ظلم ؛ إما في حق الله فقط وإما في حق عباده وإما فيهما. وما أمر به من هجر الترك والانتهاء وهجر العقوبة والتعزير إنما هو إذا لم يكن فيه مصلحة دينية راجحة على فعله وإلا فإذا كان في السيئة حسنة راجحة لم تكن سيئة وإذا كان في العقوبة مفسدة راجحة على الجريمة لم تكن حسنة ؛ بل تكون سيئة ؛ وإن كانت مكافئة لم تكن حسنة ولا سيئة فالهجران قد يكون مقصوده ترك سيئة البدعة التي هي ظلم وذنب وإثم وفساد وقد يكون مقصوده فعل حسنة الجهاد والنهي عن المنكر وعقوبة الظالمين لينزجروا ويرتدعوا. وليقوى الإيمان والعمل الصالح عند أهله. فإن عقوبة الظالم تمنع النفوس عن ظلمه وتحضها على فعل ضد ظلمه: من الإيمان والسنة ونحو ذلك. فإذا لم يكن في هجرانه انزجار أحد ولا انتهاء أحد ؛ بل بطلان كثير من الحسنات المأمور بها لم تكن هجرة مأمورا بها كما ذكره أحمد عن أهل خراسان إذ ذاك: أنهم لم يكونوا يقوون بالجهمية. فإذا عجزوا عن إظهار العداوة لهم سقط الأمر بفعل هذه الحسنة وكان مداراتهم فيه دفع الضرر عن المؤمن الضعيف ولعله أن يكون فيه تأليف الفاجر القوي. وكذلك لما كثر القدر في أهل البصرة فلو ترك رواية الحديث عنهم لا ندرس العلم والسنن والآثار المحفوظة فيهم. فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب: كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه خيرا من العكس. ولهذا كان الكلام في هذه المسائل فيه تفصيل وكثير من أجوبة الإمام أحمد وغيره من الأئمة خرج على سؤال سائل قد علم المسئول حاله أو خرج خطابا لمعين قد علم حاله فيكون بمنزلة قضايا الأعيان الصادرة عن الرسول ﷺ إنما يثبت حكمها في نظيرها. فإن أقواما جعلوا ذلك عاما

فاستعملوا من الهجر والإنكار ما لم يؤمروا به فلا يجب ولا يستحب وربما تركوا به واجبات أو مستحبات وفعلوا به محرمات. وآخرون أعرضوا عن ذلك بالكلية فلم يهجروا ما أمروا بهجره من السيئات البدعية ؛ بل تركوها ترك المعرض ؛ لا ترك المنتهي الكاره أو وقعوا فيها وقد يتركونها ترك المنتهي الكاره ولا ينهون عنها غيرهم ولا يعاقبون بالهجرة ونحوها من يستحق العقوبة عليها فيكونون قد ضيعوا من النهي عن المنكر ما أمروا به إيجابا أو استحبابا فهم بين فعل المنكر أو ترك النهي عنه وذلك فعل ما نهوا عنه وترك ما أمروا به. فهذا هذا. ودين الله وسط بين الغالي فيه والجافي عنه. والله سبحانه أعلم.اهـ.

وقال العلامة ابن باز كما في فتاوى إسلامية (٤ / ٥٢٠) وقد سئل عن الموقف ممن يفعل بعض الكبائر: من يتهم بهذه المعاصي تجب نصيحته وتحذيره منها ومن عواقبها السيئة، وأنها من أسباب مرض القلوب وقسوتها وموتها، أما من أظهرها وجاهر بها فالواجب أن يقام عليه حدها، وأن يرفع أمره إلى ولاة الأمور، ولا تجوز صحبتهم، ولا مجالستهم، بل يجب هجرهم لعل الله يهديهم ويمن عليهم بالتوبة، إلا أن يكون الهجر يزيدهم شرا فالواجب الإنكار عليهم دائما بالأسلوب الحسن والنصائح المستمرة حتى يهديهم الله، ولا يجوز اتخاذهم أصحابا، بل يجب أن يستمر في الإنكار عليهم وتحذيرهم من أعمالهم القبيحة.اهـ.

وقال العلامة العثيمين في الشرح الممتع (١٢/ ٣٢٢): قوله: «يحرم هجره»، أفادنا أن من المسلمين من لا يحرم هجره؛ وذلك أن الهجر ينقسم إلى أقسام:

القسم الأول: من يجب هجره، وذلك كصاحب البدعة الداعي إلى بدعته، إذا لم ينته إلا بالهجر، فإنه يجب علينا أن نهجره وجوبا؛ لأن في الهجر فائدة، وهو ترك الدعوة إلى البدعة، فإذا وجدنا شخصا يدعو الناس إلى القول بخلق القرآن، أو إلى

أن الله تعالى في كل مكان وجب علينا أن نهجره، فلا نسلم عليه، ولا نرد عليه السلام، ولا نجيب دعوته، ولا نتحدث إليه حديث الصديق؛ لأن هجره هنا فيه مصلحة، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه أمر بهجر من فعل محرما، كما في قصة كعب وصاحبيه رضي الله عنهم، وفاعل المحرم أهون ممن يدعو إلى البدعة؛ لأن البدعة تستمر بالدعوة إليها، وفاعل المحرم فعله وانتهى.

* **القسم الثاني: من هجره سنة**.

وهو هجر فاعل المعصية التي دون البدعة، إذا كان في هجره مصلحة، كهجر إنسان يحلق لحيته، فإذا رأينا شخصا قد أصر على ذلك، وكان في هجره مصلحة، وهو الرجوع إلى حظيرة السنة، فالهجر هنا سنة حتى يرجع، وكذلك يقال في شارب الدخان، والموظف في جهات ربوية، ولا نقول: إنه واجب؛ لأننا لا نتحقق به ترك المحرم، فلو تحققنا به ترك المحرم لكان الهجر واجبا.

إذا هنا الهجر سنة بشرط المصلحة، فإن لم يكن في هجره مصلحة فإنه لا يهجر؛ لأن الأصل أن هجر المؤمن حرام لقوله ﷺ: «لا يحل للمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة»، فإن لم يكن مصلحة صار الهجر حراما، إذ لا يحصل منه إلا عكس ما نريد، وأما ما يفعله بعض الإخوة المستقيمين الغيورين على دينهم من هجر أهل المعاصي مطلقا فغلط، ومخالف للسنة، لقول النبي ﷺ: «لا يحل للمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة»، وفاعل المعصية أخ لك مهما فعل من الكبائر، إلا إذا كفر، وعلى هذا فلا يجوز هجر أهل المعاصي إلا لوجود المصلحة.

* **القسم الثالث: هجر مباح**.

وهو ما يحصل بين الإنسان وأخيه بسبب سوء تفاهم، وهو مقيد بثلاثة أيام فأقل.

والقول الراجح أن الهجر لا يجب، ولا يسن، ولا يباح إلا حيث تحققت

المصلحة، فإذا كان هناك مصلحة هجرنا وإلا فلا؛ لأن الهجر إما دواء وإما تعزير، فإن كان من أجل معصية مستمرة فهو دواء، وإن كان من أجل معصية مضت وانتهت فهو تعزير، فيحرم أن يهجر أخاه المؤمن ما لم يصل إلى الكفر، والدليل على ذلك عمومات الأدلة الدالة على حقوق المسلم على المسلم، والمؤمن لا يخرج من الإيمان بمجرد الفسوق والعصيان عند أهل السنة والجماعة، ولذلك الأصل تحريم هجر المؤمنين، ولو فعلوا المعصية وتجاهروا بها؛ لأنهم مؤمنون، وقد قال النبي ﷺ: «وحق المسلم على المسلم ست، ومنها: إذا لقيته فسلم عليه»، فقال: حق المسلم، ولم يقل: حق المؤمن؛ لأن الإسلام أوسع من الإيمان، لكن إذا كان في الهجر مصلحة فإنه إما أن يسن، وإما أن يجب، حسب ما تقتضيه المصلحة، وحسب عظم الذنب، فإذا كان هذا الرجل الحالق للحية إذا هجرناه ارتدع، وصار يمشي بين الناس غريبا، لا يسلم عليه، ولا يرد سلامه، فيخجل ويعفي لحيته، كان هجره سنة أو واجبا؛ لأن هجره مفيد، أما إذا كان هذا الرجل إذا هجرناه ازداد شره، ونفر من أخيه المؤمن، وحصلت الوحشة بينهما، فلا يسن الهجر هنا، بل لا ينبغي، والمسبل لثيابه مجاهر بالمعصية، والذي يبدو لنا أنه أعظم من حلق اللحية؛ لأنه متوعد عليه، فهو من كبائر الذنوب، وأعظم من شرب الدخان، مع أن شرب الدخان الآن أكثر من حلق اللحية والإسبال.

المهم أن المذهب يقسمون الهجر إلى ثلاثة أقسام: واجب، وسنة، ومباح، ولكن الصحيح عندنا أنه لا ينقسم إلى هذه الأقسام، وأن الأصل في الهجر التحريم، إلا إذا كان فيه مصلحة.

هذا بالنسبة لمن كان مسلما، أما غير المسلمين فلا يبدؤون بالسلام، سواء كانوا غير منتسبين للإسلام، كأن يصرحوا بأنهم نصارى، أو يهود، أو وثنيون، أو كانوا

منتسبين للإسلام لكن بدعتهم تخرجهم من الإسلام؛ لأن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ يقول في أهل الكتاب: «لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه»، لكن إن سلم علينا نرد عليه، فإن قال: السلام عليكم، قلنا: وعليكم السلام، وإن قال: السام عليكم، قلنا: وعليكم.

ففي المسألة ثلاثة احتمالات.

إن سلم سلاما صريحا، رددنا سلاما صريحا، وإن قال: السام عليكم، قلنا: وعليكم، كما قال النبي ﷺ، وإن قال: السام عليكم، وأدغمه نقول: وعليكم.اهـ.

وسئل العلامة العثيمين كما في مجموع فتاوه (٣/ ١٥): عن الموالاة والمعاداة؟ وعن حكم هجر المسلم؟

فأجاب: إن الموالاة والمعاداة يجب أن تكون لله ﷻ، فإن من أحب في الله وأبغض في الله، ووالى في الله، وعادى في الله، فقد سلك الطريق التي بها تنال ولاية الله ﷻ، أما من كانت ولايته ومعاداته وحبه وبغضه للهوى، أو للتقليد الأعمى، فقد حرم خيرا كثيرا، وربما يقع في أمر كبير، فقد يعادي وليا من أولياء الله ﷻ، فيكون حربا لله تعالى، كما في الحديث القدسي الصحيح الذي رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «قال الله ﷻ: من عادى لي وليا فقد آذنته في الحرب»" الحديث.

وربما يحب ويوالي عدوا من أولياء الله ﷻ، فيقع في أمر كبير وخطر عظيم كما قال الله تعالى: {لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم} .

وقال: {يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق}، وقال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم} .

وهجر المسلم في الأصل حرام، بل من كبائر الذنوب إذا زاد على ثلاثة أيام، فقد صح عن النبي – أنه قال: «لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة، يلتقيان، فيعرض هذا، ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام». متفق عليه، وروى أبو داود والنسائي بإسناده قال المنذري: إنه على شرط البخاري وسلم: «فمن هجر فوق ثلاث فمات دخل النار» .

ومن المعلوم أن المسلم لا يخرج عن الإسلام بالمعاصي وإن عظمت، ما لم تكن كفرا، وعلى هذا فلا يحل هجر أصحاب المعاصي، إلا أن يكون في هجرهم مصلحة بإقلاعهم عنها، وردع غيرهم عنها؛ لأن المسلم العاصي ولو كانت معصيته كبيرة أخ لك؛ فيدخل في قوله –: لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ... " ومن الأدلة على أن العاصي أخ للمطيع، وإن عظمت معصيته قوله تعالى فيمن قتل مؤمنا عمدا: {فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان} . فجعل الله القاتل عمدا أخا للمقتول، مع أن القتل –قتل المؤمن عمدا– من أعظم الكبائر، وقوله تعالى في الطائفتين المقتتلتين من المؤمنين: {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما} . إلى قوله: {إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم} . فلم يخرج الله الطائفتين المقتتلتين من الإيمان، ولا من الأخوة الإيمانية.

فإن كان في الهجر مصلحة، أو زوال مفسدة، بحيث يكون رادعا لغير العاصي عن المعصية أو موجبا، لإقلاع العاصي عن معصيته كان الهجر حينئذ جائزا، بل مطلوبا طلبا لازما، أو مرغبا فيه، حسب عظم المعصية التي هجر من أجلها، ودليل ذلك قصة كعب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم وهم الثلاثة الذين خلفوا؛ فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بهجرهم، ونهى عن تكليمهم، فاجتنبهم الناس، حتى إن كعبا رضي الله عنه دخل على ابن عمه أبي قتادة رضي الله عنه وهو أحب الناس إليه، فسلم عليه فلم يرد عليه السلام، فصار بهذا الهجر من

المصلحة العظيمة لهؤلاء الثلاثة من الرجوع إلى الله ﷻ، والتوبة النصوح والابتلاء العظيم، ولغيرهم من المسلمين ما ترجحت به مصلحة الهجر على مصلحة الوصل.

أما اليوم، فإن كثيرا من أهل المعاصي لا يزيدهم الهجر إلا مكابرة وتماديا في معصيتهم، ونفورا وتنفيرا عن أهل العلم والإيمان؛ فلا يكون في هجرهم فائدة لهم ولا لغيرهم.

وعلى هذا فنقول: إن الهجر دواء يستعمل حيث كان فيه الشفاء، وأما إذا لم يكن فيه شفاء أو كان فيه إشفاء، وهو الهلاك فلا يستعمل.

فأحوال الهجر ثلاث:

إما أن تترجح مصلحته فيكون مطلوبا.

وإما أن تترجح مفسدته فينهى عنه بلا شك.

وإما أن لا يترجح هذا ولا هذا، فالأقرب النهي عنه؛ لعموم قول النبي، ﷺ: «لا يحل للمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة» .

أما الكفار المرتدون فيجب هجرهم والبعد عنهم، وأن لا يجالسوا ولا يواكلوا، إذا قام الإنسان بنصحهم ودعوتهم إلى الرجوع إلى الإسلام فأبوا، وذلك لأن المرتد لا يقر على ردته، بل يدعى إلى الرجوع إلى ما خرج منه، فإن أبى وجب قتله، وإذا قتل على ردته، فإنه لا يغسل، ولا يكفن، ولا يصلى عليه، ولا يدفن مع المسلمين، وإنما يرمى بثيابه، ورجس دمه في حفرة بعيدا عن المقابر الإسلامية في مكان غير مملوك.

وأما الكفار غير المرتدين فلهم حق القرابة إن كانوا من ذوي القربى، كما قال تعالى: {وآت ذا القربى حقه} ، وقال في الأبوين الكافرين المشركين: {وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتبع

سبيل من أناب إلي} .اهـ.

وقال العلامة صالح الفوزان -حفظه الله- في المنتقى (١ / ٢٧٣، ٢٧٤): هجر المؤمن لا يجوز فوق ثلاثة أيام إذا كان على أمر من أمور الدنيا، بل عليه أن يصالح أخاه وأن يسلم عليه إذا لقيه، ومع أنه لا ينبغي ابتداءا أن يهجر على أمر من أمور الدنيا، ولكن لو حصل شيء من الهجر: فإنه لا يتجاوز ثلاثة أيام، وهذا هو المراد بالحديث: (لا يحل لمؤمن أن يهجر أخاه فوق ثلاث) يعني: إذا كان الهجر على أمر من أمور الدنيا، أما إذا كان الهجر لأجل معصية ارتكبها ذلك المهجور، وكانت هذه المعصية من كبائر الذنوب، ولم يتركها: فإنه يجب مناصحته وتخويفه بالله ﷻ، وإذا لم يمتنع عن فعل المعصية ولم يتب فإنه يهجر ؛ لأن في الهجر تعزيرا له وردعا له لعله يتوب ؛ إلا إذا كان في هجره محذور ؛ بأن يخشى أن يزيد في المعصية وأن يترتب على الهجر مفسدة أكبر ؛ فإنه لا يجوز هجره في هذه الحالة ؛ فهجر العاصي إنما يجوز إذا كان من ورائه مصلحة ولا يترتب عليه مضرة أكبر.

*** المسألة الثانية: كيفية التعامل مع كتب أهل البدع:**

لقد حذّر رسول الله ﷺ من قراءة كتب أهل الكتاب مع أنها قد لا تخلو من حق، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه (أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فغضب، وقال: "أمتهوكون يا ابن الخطاب؟! والذي نفسي بيده؛ لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده؛ لو أنّ موسى عليه السلام كان حيًا ما وسعه إلا أن يتّبعني)[1].

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ٣٨٧، رقم ١٥١٩٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢٦٤٢١)، وأبو عبيد في غريب الحديث (٣/ ٢٨ - ٢٩)، والدارمي (٤٣٥)، وابن أبي عاصم في السنة =

قال الإمام ابن خزيمة كما في الاستقامة (١/ ١٠٨) لما سئل عن الكلام في الأسماء والصفات فقال: بدعة ابتدعوها، لم يكن أئمة المسلمين وأرباب المذاهب وأئمة الدين، مثل مالك، وسفيان، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، ويحيى بن يحيى، وابن المبارك، ومحمد بن يحيى، وأبي حنيفة، ومحمد بن الحسن، وأبي يوسف: يتكلمون في ذلك، وينهون عن الخوض فيه، ويدلّون أصحابهم على الكتاب والسنّة، فإياك والخوض فيه والنظر في كتبهم بحال.اهـ.

وقال الإمام مالك كما في جامع بيان العلم (٢/ ٩٤٢): لا تجوز الإجارات في شيء من كتب الأهواء والبدع والتنجيم.اهـ.

وقال الإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل كما في العلل ومعرفة الرجال (١/ ٢٥٣-

---

=

(٥/ ٢)، والبزار (١٢٤ - كشف الأستار)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٧٧)، والبغوي في شرح السنة (١٢٦)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/ ٤٢)، والهروي في ذم الكلام (٤/ ٦٧ - ٢)، والضياء المقدسي في المنتقى من مسموعاته بمرو (٣٣/ ٢) والحديث صححه ابن الجوزي في الموضوعات (١/ ٣٢٢)، وقال عنه ابن كثير في البداية والنهاية (٢/ ٢٧٦): إسناده على شرط مسلم، وقال المعلمي في الأنوار الكاشفة (١٢٢) هذا من رواية مجالد عن الشعبي عن جابر ومجالد ليس بالقوي، وقال العلامة الألباني في الإرواء (١٥٨٩) وهذا سند فيه ضعف من أجل مجالد وهو ابن سعيد الهمداني قال الحافظ في التقريب: ليس بالقوي وقد تغير في آخر عمره، وقال الحافظ في الفتح (١٣/ ٢٨٤): رواه أحمد وابن أبي شيبة والبزار ورجاله موثقون إلا أن في مجالد ضعفا، قلت (الكلام للألباني): لكن الحديث قوي فإن له شواهد كثيرة أذكر بعضها، ثم ذكر الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعض شواهده، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند: إسناده ضعيف لضعف مجالد: وهو ابن سعيد، ونقل ابن حجر في ترجمة عبد الله بن ثابت من الإصابة (٤/ ٣٠) عن البخاري أنه قال: قال مجالد عن الشعبي عن جابر: إن عمر أتى بكتاب، ولا يصح. قلنا: وقوله: "ولا يصح" لم يرد في المطبوع من التاريخ الكبير للبخاري (٥/ ٣٩).

٢٥٤): سمعت أبي يقول: سلام بن أبي مطيع من الثقات، حدثنا عنه ابن مهدي، ثم قال أبي: كان أبو عوانة وضع كتابًا فيه معايب أصحاب رسول الله ﷺ وفيه بلايا، فجاء سلام بن أبي مطيع فقال: يا أبا عوانة، أعطني ذاك الكتاب فأعطاه، فأخذه سلام فأحرقه. قال أبي: وكان سلام من أصحاب أيوب وكان رجلًا صالحًا.اهـ.

وعن الفضل بن زياد كما في السنّة للخلال (٣/ ٥١١) أن رجلًا سأله عن فعل سلام بن أبي مطيع، فقال لأبي عبد الله: أرجو أن لا يضرّه ذاك شيئًا إن شاء الله؟ فقال أبو عبد الله: يضره!! بل يؤجر عليه إن شاء الله.اهـ.

وقال الفضل بن زياد كما في المعرفة والتاريخ للفسوي (٣/ ٤٩٤): سألت أبا عبد الله -يعني أحمد بن حنبل - عن الكرابيسي وما أظهره؟ فكلح وجهه ثم قال: إنما جاء بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها تركوا آثار رسول الله ﷺ وأصحابه، وأقبلوا على هذه الكتب.اهـ.

وقال المروذي كما فيهداية الأريب (ص٣٨): قلت لأبي عبد الله: استعرت كتابًا فيه أشياء رديئة، ترى أن أخرقه أو أحرقه؟ قال: نعم. قال المروذي: قال أبو عبد الله: يضعون البدع في كتبهم، إنما أحذر منها أشد التحذير.اهـ.

وقال الإمام أحمد -أيضًا- كما في السير (١١/ ٢٣١): إياكم أن تكتبوا عن أحد من أصحاب الأهواء قليلًا ولا كثيرًا، عليكم بأصحاب الآثار والسنن.اهـ.

وفي السنّة للخلال (٣/ ٥١١): عن حرب بن إسماعيل قال سألت إسحاق بن راهوية، قلت: رجل سرق كتابًا من رجل فيه رأي جهم أو رأي القدر؟ قال: يرمي به. قلت: إنّه أخذ قبل أن يحرقه أو يرمي به هل عليه قطع؟ قال: لا قطع عليه، قلت لإسحاق: رجل عنده كتاب فيه رأي الإرجاء أو القدر أو بدعة فاستعرته منه فلما صار في يدي أحرقته أو مزقته؟ قال: ليس عليك شيء.اهـ.

وقال أبو محمد ابن أبي حاتم كما في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة للالكائي (١/ ١٩٧-٢٠٢): وسمعت أبي وأبا زرعة: يأمران بهجران أهل الزيغ والبدع، يغلظان في ذلك أشد التغليظ، وينكران وضع الكتب برأي في غير آثار، وينهيان عن مجالسة أهل الكلام والنظر في كتب المتكلمين، ويقولان لا يفلح صاحب كلام أبدًا.اهـ.

وقال أيضًا كما في شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ١٨٠): ووجدت في كتب أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ مما سمع منه يقول: مذهبنا واختيارنا اتباع رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين ومن بعدهم بإحسان، وترك النظر في موضع بدعهم والتمسك بمذهب أهل الأثر وترك رأي الملبّسين المموهين المزخرفين الممخرقين الكذابين وترك النظر في كتب الكرابيسي ومجانبة من يناضل عنه من أصحابه.اهـ.

وقال نعيم بن حماد كما في الميزان (١/ ٦١): أنفقت على كتبه -يعني إبراهيم بن أبي يحيى- خمسة دنانير ثم أخرج إلينا يومًا كتابًا فيه القدر وكتابًا فيه رأي جهم، فقرأته فعرفت، فقلت: هذا رأيُك؟! قال: نعم. فحرقتُ بعض كتبه فطرحتها.اهـ.

وقد عقد الإمام أبو نصر عبيد الله بن سعيد السِّجزي في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص٢٣١-٢٣٤) فصلًا في ذلك فقال: الفصل الحادي عشر في الحذر من الركون إلى كل أحد، والأخذ من كل كتاب؛ لأن التلبيس قد كثر والكذب على المذاهب قد انتشر، اعلموا رحمنا وإياكم الله سبحانه، أن هذا الفصل من أولى هذه الفصول بالضبط لعموم البلاء، وما يدخل على الناس بإهماله، وذلك أن أحوال أهل الزمان قد اضطربت، والمعتمد فيهم قد عز، ومن يبيع دينه بعرض يسير، أو تحببًا إلى من يراه قد كثر، والكذب على المذاهب قد انتشر

فالواجب على كل مسلم يحب الخلاص أن لا يركن إلى كل أحد ولا يعتمد على كل كتاب، ولا يسلّم عنانه إلى من أظهر له الموافقة فمن رام النجاة من هؤلاء، والسلامة من الأهواء فليكن ميزانه الكتاب، والأثر في كل ما يسمع ويرى؛ فإن كان عالمًا بهما عرضه عليهما واتباعه للسلف ولا يقبل من أحد قولًا إلا طالبه على صحته بآية محكمة، أو سنة ثابتة، أو قول صحابي من طريق صحيح وليحذر تصانيف من تغير حالهم فإن فيها العقارب وربما تعذّر الترياق.اهـ.

وقال الحافظ أبو عثمان سعيد بن عمرو البردعي كما في كتاب الضعفاء لأبي زرعة ضمن كتاب أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية (٢/ ٥٦١-٥٦٢): شهدت أبا زرعة وقد سئل عن الحارث المحاسبي وكتبه فقال للسائل: إياك وهذه الكتب هذه كتب بدع وضلالات عليك بالأثر فإنك تجد فيه ما يغنيك عن هذه الكتب

قيل له: في هذه الكتب عبرة فقال: من لم يكن له في كتاب الله عبرة فليس له في هذه الكتب عبرة، بلغكم أن مالك بن أنس وسفيان الثوري والأوزاعي والأئمة المتقدمين صنفوا هذه الكتب في الخطرات والوساوس وهذه الأشياء؟! هؤلاء قوم خالفوا أهل العلم ثم قال: ما أسرع الناس إلى البدع.اهـ.

قال الذهبي في الميزان (١/ ٤٣١)معلقًا: وأين مثل الحارث؟ فكيف لو رأى أبو زرعة تصانيف المتأخرين كالقوت لأبي طالب، وأين مثل القوت ! كيف لو رأى بهجة الأسرار لابن جهضم، وحقائق التفسير للسلمي لطار لُبُّه، كيف لو رأى تصانيف أبي حامد الطوسي في ذلك على كثرة ما في الإحياء من الموضوعات؟!. كيف لو رأى الغنية للشيخ عبد القادر ! كيف لو رأى فصوص الحكم والفتوحات المكية؟!. بلى لما كان الحارث لسان القوم في ذلك العصر كان معاصره ألف إمام في الحديث، فيهم مثل أحمد بن حنبل وابن راهويه، ولما صار أئمة الحديث مثل ابن الدخميس، وابن

شحانة كان قطب العارفين كصاحب الفصوص وابن سفيان. نسأل الله العفو والمسامحة آمين.اهـ.

وقال الشيخ ربيع بن هادي المدخلي - حفظه الله في منهج أهل السنة والجماعة في نقد الرجال والكتب والطوائف (ص:١٣٥-١٣٦) بعد نقله لكلام الذهبي السابق: "أقول: رحم الله الإمام الذهبي؛ كيف لو رأى مثل الطبقات للشعراني، وجواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض أبي العباس التيجاني لعلي ابن حرازم الفاسي؟! كيف لو رأى خزينة الأسرار لمحمد حقي النازلي؟! كيف لو رأى نور الأبصار للشلنبجي؟! كيف لو رأى شواهد الحق في جواز الاستغاثة بسيد الخلق وجامع الكرامات للنبهاني؟! كيف لو رأى تبليغي نصاب وأمثاله من مؤلفات أصحاب الطرق الصوفية؟! كيف لو رأى مؤلفات غزالي هذا العصر وهي تهاجم السنّة النبويّة وتسخر من حملتها والمتمسكين بها من الشباب السلفي وتقذفهم بأشنع التهم وأفظع الألقاب؟! كيف لو رأى مؤلفات المودودي وما فيها من انحراف عقدي وعقلي وسلوكي؟! كيف لو رأى مؤلفات القرضاوي وهي تدافع عن أهل البدع وتنتصر لها، بل تشرح أصولها، والذي ينحى منحى غزالي هذا العصر، بل هو أخطر؟! كيف لو رأى دعاة زماننا وقد أقبلوا على هذه الكتب المنحرفة، وهم يُسيّرون شبابهم وأتباعهم على مناهج الفرق المنحرفة الضالّة، بل وينافحون عنها وعن قادتها المبتدعين؟! كيف لو رأى مصنفات الكوثري وتلاميذه أبي غدّة وإخوانه من كبار متعصبي الصوفيّة والمذهبية؟! كيف لو رأى مصنفات البوطي وأمثاله من خصوم السنّة وخصوم مدرسة التوحيد ومدرسة ابن تيميّة؟! كيف لو رأى شباب الأمة بل شباب التوحيد وقد جهلوا منهج السلف بل جهلوا الكتاب والسنّة وأقبلوا على هذه الكتب المهلكة؟!.اهـ.

وقال ابن قدامة في لمعة الاعتقاد (ص٣٣): ومن السنة هجران أهل البدع ومباينتهم وترك الجدال والخصومات في الدين، وترك النظر في كتب المبتدعة، والإصغاء إلى كلامهم،وكل محدثة في الدين بدعة.اهـ.

وقال أيضًا كما في تحريم النظر في كتب الكلام (ص٤١) في أثناء ردّه على ابن عقيل: أما هو وحزبه من أهل الكلام، فما ذكرهم إلا ذمّهم والتحذير منهم، والتنفير من مجالستهم، والأمر بمباينتهم وهجرانهم، وترك النظر في كتبهم.اهـ.

وقال العلامة ابن مفلح في كتابه الآداب الشرعية (١/ ٢٣٢): وذكر الشيخ موفق الدين رَحِمَهُ اللَّهُ في المنع من النظر في كتب المبتدعة، قال: كان السلف ينهون عن مجالسة أهل البدع، والنظر في كتبهم والاستماع لكلامهم.اهـ.

وقال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٥/ ٣٣٦): ومن هذا الباب سماع كلام أهل البدع، والنظر في كتبهم لمن يضره ذلك ويدعوه إلى سبيلهم وإلى معصية الله.اهـ.

وقال الشيخ محمد خليل هراس في شرحه لنونيّة ابن القيم (١/ ٣٦٠-٣٦١) معلقًا على هذه الأبيات: "ولا يظنن أحد أننا نتجنى على القوم أو نتهمهم بغير الحق، فتلك كتبهم تخبر عنهم كل من ينظر فيها وتشهد عليهم شهادة صدق، فليقرأها من شاء ليتأكد من صحة ما نسبناه إليهم، لكنا مع ذلك ننصح كل أحد أن لا يقرأ هذه الكتب حتى لا يقع في حبائلها ويغرّه ما فيها من تزويق المنطق وتنميق الأفكار، لا سيما إذا لم يكن ممن رسخ في علوم الكتاب والسنة قدمه ولا تمكن منهما فهمه، فهذا لا يلبث أن يقع أسير شباكها، تبكيه نائحة الدوح على غصنها، وهو يجتهد في طلب الخلاص فلا يستطيع، والذنب ذنبه هو، حيث ترك أطيب الثمرات على أغصانها العالية حلوة المجتنى طيبة المأكل، وهبط إلى المزابل وأمكنة القذارة يتقمّم

الفضلات كما تفعل الديدان والحشرات، وما أروع تشبيه الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ حال من وقع أسير هذه الكتب وما فيها من ضلالات مزوقة قد فتن بها لُبُّه وتأثر بها عقله، بحال طير في قفص قد أحكم غلقه فهو يضرب بجناحيه طالبًا للخلاص منه فلا يجد فرجة ينفذ منها لضيق ما بين العيدان من فرج، وما أجمل أيضًا تشبيهه لعقائد الكتاب والسنة بثمرات شهية كريمة المذاق على أغصان عالية، بحيث لا يصل إليها فساد ولا يلحقها تلوث، وتشبيهه لعقائد هؤلاء الزائغين بفضلات قذرة وأطعمة عفنة ألقيت في أحدى المزابل، فلا يأوي إليها إلا أصحاب العقول القذرة والفطرة المنتكسة.اهـ.

وقال الذهبي في السير (١٩/ ٣٢٨-٣٢٩) بعد أن ذكر بعض كتب أهل الضلال كرسائل إخوان الصفا وأمثالها: فالحذارِ الحذارِ من هذه الكتب، واهربوا بدينكم من شُبَه الأوائل، وإلا وقعتم في الحيرة، فمن رام النجاة والفوز فليلزم العبودية، وليدمن الاستغاثة بالله، وليبتهل إلى مولاه في الثبات على الإسلام وأن يتوفى على إيمان الصحابة، وسادة التابعين، والله الموفق.اهـ.

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن كما في الدرر السنية (٣/ ٢٠٩-٢١٠) في أثناء كلامه على الأشاعرة: فصنف المتأخرون من هؤلاء على مذهبهم الفاسد مصنفات، كالأرجوزة التي يسمونها: جوهرة التوحيد؛ وهي إلحاد وتعطيل، لا يجوز النظر إليها، ولهم مصنفات أخر نفوا فيها علو الرب تعالى، وأكثر صفات كماله نفوها، ونفوا حكمة الرب تعالى.اهـ.

وقال صديق حسن خان في قطف الثمر في عقيدة أهل الأثر(ص١٥٧): ومن السنة هجران أهل البدع ومباينتهم وترك الجدال والخصومات في الدين والسنة، وكل محدثة في الدين بدعة، وترك النظر في كتب المبتدعة والإصغاء إلى كلامهم في أصول الدين وفروعه، كالرافضة والخوارج والجهمية والقدرية والمرجئة والكراميّة

والمعتزلة، فهذه فرق الضلالة وطرائق البدع.اهـ.

وسئل سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رَحِمَهُ اللَّهُ كما في شريط بعنوان رياض الصالحين عن مقولة سيد قطب في كتابه كتب وشخصيات (ص٢٤٢): (إن معاوية وزميله عمرًا لم يغلبا عليًا لأنهما أعرف منه بدخائل النفوس، وأخبر منه بالتصرف النافع في الظرف المناسب، ولكن لأنهما طليقان في استخدام كل سلاح وهو مقيد بأخلاقه في اختيار وسائل الصراع، وحين يركن معاوية وزميله إلى الكذب والغش والخديعة والنفاق والرشوة وشراء الذمم، لا يملك علي أن يتدلى إلى هذا الدرك الأسفل. فلا عجب ينجحان ويفشل، وإنه لفشل أشرف من كل نجاح).

فأجاب العلامة ابن باز بقوله: "كلام قبيح هذا، كلام قبيح لسبّه معاوية وسبه عمرو بن العاص، كل هذا كلام قبيح، وكلام منكر ومعاوية وعمرو مجتهدون أخطئوا، مجتهدون أخطئوا. والله يعفو عنهم".

فقال سائل له: أحسن الله إليك، ما ينهى عن هذه الكتب التي فيها هذا الكلام؟

فقال: "ينبغي أن تمزق".اهـ.

وقال العلامة العثيمين في مجموع فتاواه (٥/ ٨٩-٩٠): ومن هجران أهل البدع ترك النظر في كتبهم خوفًا من الفتنة بها، أو ترويجها بين الناس، فالابتعاد عن مواطن الضلال واجب؛ لقوله ﷺ في الدجّال (من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات أو لما يبعث به من الشبهات)[1] لكن إذا كان الغرض من النظر في كتبهم معرفة بدعتهم للرد عليها فلا

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٤٣١، رقم ١٩٨٨٨)، وابن أبي شيبة (١٥/ ١٢٩)، وأبو داود (٤/ ١١٦، رقم ٤٣١٩)، والبزار في مسنده (٣٥٩٠)، والدولابي في الكنى (١/ ١٧٠)، والحاكم (٤/ ٥٧٦، رقم ٨٦١٦)، والطبراني (١٨/ ٢٢١، رقم ٥٥٢) من حديث عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والحديث احتج به ابن حزم في المحلى (١/ ٥٠)، وقال ابن =

بأس بذلك لمن كان عنده من العقيدة الصحيحة ما يتحصن به، وكان قادرًا على الرد عليهم، بل ربما كان واجبًا؛ لأن رد البدعة واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.اهـ.

وسئل الدكتور صالح الفوزان حفظه الله كما الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة (ص٧٠): ما هو القول الحق في قراءة كتب المبتدعة، وسماع أشرطتهم؟

فأجاب: لا يجوز قراءة كتب المبتدعة ولا سماع أشرطتهم إلا لمن يريد أن يرد عليهم ويبين ضلالهم.اهـ.

فهكذا كان أهل السنة يعاملون أهل البدع ومؤلفاتهم، فقف حيث وقفوا فإنه يسعك ما وسعهم، ومن لم يسعه ما وسع رسول الله ﷺ ووسع السلف والأئمة بعده فلا وسّع الله عليه، ومن لم يكتف بما اكتفوا به ويرضى بما رضوا به ويسلك سبيلهم؛ فهو من حزب الشيطان و{إنما يدعوا حزبه ليكونوا من أصحاب السعير} ومن لم يرض الصراط المستقيم سلك إلى صراط الجحيم، ومن سلك غير طريق سلفه أفضت به إلى تلفه، ومن مال عن السنّة فقد انحرف عن طريق الجنّة، فاتقوا الله تعالى وخافوا على أنفسكم، فإن الأمر صعب، وما بعد الجنّة إلا النار وما بعد الحق إلا الضلال، ولا بعد السنّة إلا البدعة أضف إلى ذلك أن السلف قالوا بوجوب إتلاف كتب أهل البدع وإفسادها كما قال شيخ الإسلام ابن القيم في الطرق الحكميّة (ص٢٣٣-٢٣٥): وكذلك لا ضمان في تحريق الكتب المضلة وإتلافها، قال

=

مفلح في الآداب الشرعية (١/ ٢٢٠): إسناده جيد، وصححه العلامة الألباني في صحيح الجامع (٦٣٠١)، وصححه الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (١٠٢٤)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٣/ ١٠٧): إسناده صحيح على شرط مسلم. انظر كتاب بصائر في الفتن.

المرّوذي: قلت لأحمد: استعرت كتابًا فيه أشياء رديئة ترى أني أخرقه أو أحرقه؟ قال: نعم، وقد رأى النبي ﷺ بيدي عمر كتابًا اكتتبه من التوراة وأعجبه موافقته للقرآن، فتمعّر وجه النبي ﷺ حتى ذهب به عمر إلى التنور فألقاه فيه فكيف لو رأى النبي ﷺ ما صنف بعده من الكتب التي يعارض بعضها ما في القرآن والسنة؟ والله المستعان وكل هذه الكتب المتضمنة لمخالفة السنة غير مأذون فيها بل مأذون في محقها وإتلافها وما على الأمة أضر منها... إلى أن قال: والمقصود: أن هذه الكتب المشتملة على الكذب والبدعة، يجب إتلافها وإعدامها، وهي أولى بذلك من إتلاف آنية الخمر؛ فإن ضررها أعظم من ضرر هذه، ولا ضمان فيها، كما لاضمان في كسر أواني الخمر وشق زقاقها.اهـ.

وقال ابن القيم أيضًا في زاد المعاد (٣/ ٥٨١) عند قول كعب بن مالك: "فتيممت بالصحيفة التنور: "فيه المبادرة إلى إتلاف ما يخشى منه الفساد والمضرة في الدين، وأن الحازم لا ينتظر به ولا يؤخره، وهذا كالعصير إذا تخمّر، وكالكتاب الذي يخشى منه الضرر والشرّ، فالحزم المبادرة إلى إتلافه وإعدامه.اهـ.

ونقل تقي الدين الفاسي في كتابه العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين (٢/ ١٧٦-١٧٧) عن الشيخ شرف الدين عيسى الزواوي المالكي ما نصه: ويجب على ولي الأمر إذا سمع بمثل هذا التصنيف -أي مؤلفات ابن عربي كالفصوص والفتوحات المكيّة- البحث عنه وجمع نسخه حيث وجدها وإحراقها، وأدّب من اتهم بهذا المذهب أو نسب إليه أو عرف به، على قدر قوّة التهمة عليه، إذا لم يثبت عليه، حتى يعرفه الناس ويحذروه، والله ولي الهداية بمنّه وفضله.اهـ.

ونقل أيضًا في العقد الثمين (٢/ ١٨٠-١٨١) عن الشيخ أبي يزيد عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن خلدون المالكي، مانصه: وأما حكم هذه الكتب المتضمنة

لتلك العقائد المضلّة، وما يوجد من نُسخها بأيدي الناس مثل الفصوص، والفتوحات لابن عربي، والبُدّ لابن سبعين، وخلع النعلين لابن قسي، وعين اليقين لابن بَرَّجان، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض، والعفيف التلمساني، وأمثالهما، أن تُلحق بهذه الكتب، وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض، فالحكم في هذه الكتب كلها وأمثالها، إذهاب أعيانها متى وُجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء، حتى ينمحي أثر الكتابة، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، بمحو العقائد المضِلّة.... ثم قال: فيتعيّن على ولي الأمر، إحراق هذه الكتب دفعًا للمفسدة العامة، ويتعيّن على من كانت عنده التمكين منها للإحراق، وإلا فينزعها وليّ الأمر، ويؤدبه على معارضته على منعها؛ لأن ولي الأمر لا يعارض في المصالح العامة.اهـ.

وقال السخاوي في الجواهر والدرر (٢/ ٦٣٧-٦٣٨) في ترجمة شيخه الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ومن الاتفاقيات الدالة على شدة غضبه لله ولرسوله: أنهم وجدوا في زمن الأشرف برسباي شخصًا من أتباع الشيخ نسيم الدين التبريزي وشيخ الخروفية المقتول على الزندقة سنة عشرين وثمانمائة ومعه كتاب فيه اعتقادات منكرةٌ فأحضروه، فأحرق صاحب الترجمة الكتاب الذي معه، وأراد تأديبه، فحلف أنه لا يعرف ما فيه، وأنّه وجده مع شخص، فظنّ أنّ فيه شيئًا من الرقائق، فأُطلق بعد أن تبرّأ مما في الكتاب المذكور، وتشهّد والتزم أحكام الإسلام.اهـ.

وقد أحرق علي بن يوسف بن تاشفين كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، وكان ذلك بإجماع الفقهاء الذين كانوا عنده. كما في المعيار المعرب (١٢/ ١٨٥)[1].

---

(١)(تنبيه):أن كتاب الإحياء قد حاز من الشهرة والانتشار ما لا يقاربه أي كتاب من كتب =

=

الغزالي الأخرى، ولأجل ذلك ترى نسخه المخطوطة مبثوثة في مكتبات العالم حتى ليكاد الباحث يجزم أن فهارس المخطوطات للخزائن العامة والخاصة لا تخلو من نسخة منه، وهذا لا نظير له في كتبه الأخرى .. ثم إن كتاب الإحياء قد دارت حوله قضايا ووقائع على مستوى العالم الإسلامي كما سيأتي ذكر شيء من ذلك إن شاء الله .. ومن الغريب تلك الهالة الإعلامية الضخمة التي تروج للإحياء، خاصة من قبل المتصوفة إذ: منهم من حفظه عن ظهر قلب! ومنهم من قرأه خمسًا وعشرين مرة. ومنهم من نسخه أربعين مرة. ومن عباراتهم السيارة: "من لم يقرأ الإحياء فهو بلا حياء"!! وقالوا: "فضائل الإحياء لا تحصى". وغلا بعضهم – عياذًا بالله – فقال: "كاد الإحياء أن يكون قرآنا"!!! وقالوا: "إنه أجل كتب الإسلام في معرفة الحلال والحرام، جمع فيه من بين ظواهر الأحكام، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام" .. وأسمع إلى الشيخ أبي محمد الكازروني إذ يقول: "لو محيت كل العلوم لاستخرجت من الإحياء"! وطلب جماعة من ابن برهان الأصولي – أحمد بن علي بن محمد (٥١٨ ﻫ) – أن يشرح لهم الإحياء، فاعتذر بضيق الوقت، فذكروا له وقتًا في منتصف الليل فوافق!! وألف عبدالقادر العيدروس كتابًا سماه: (تعريف الأحياء بفضائل الإحياء) غلا في مدحه إلى حد الشطط .. فهذا المديح والإطناب – وأمثاله كثير تركته خشية الإطالة – يسترعي انتباه القارئ، خاصة أن كتب السنة لم تحظ بمثله من قبل هؤلاء.

شخصية أبي حامد الغزالي العلمية والسلوكية:

من المعلوم أن الغزالي – وغيره من أرباب المتكلمين – قد مر في حياته العلمية بتقلبات، وفي رياضته السلوكية بأطوار، الأمر الذي بدا أثره واضحًا في تلون كتاباته، وتفاوت مؤلفاته. وقد ذكر عن نفسه – في كتابه (المنقذ من الضلال) – أنه كان في حيرة من أمره وعقيدته، وأنه تنقل من الشك في المحسوسات إلى الشك في العقليات، ثم استقرت قدمه على أن إدراك الحق لا يعدو أربع طوائف: المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية!! وذكر عن نفسه أنه غاص في بحار الفئات الأربع حتى سبر علومها، وأطلع على مكنونها، وتضلع منها إلى الغاية، ثم أخذ يبهرج الزائف ويزيل المتهالك، حتى خلص له طريق (التصوف) .. !

وحتى هذه الطريق التي سلكها، ونافح عنها، وألف في رسومها لم يجد بغيته فيها آخر حياته، فمال إلى طريقة أهل الحديث كما هو معروف، ومات وصحيح البخاري على

=

صدره -ي رحمه الله-. ولأجل هذا التأرجح بين طرائق المتشرعين وجد العلماء في كتب الغزالي ما لايجوز اعتقاده، ولا يحل السكوت عنه، فتكلموا فيه وفي كتبه وحذروا منها، وانتشر هذا بين الناس؛ بَلْهَ العلماء، ومنهم بعض تلامذته ومعاصريه، "واشتد نكير علماء الإسلام لهذا الكلام، وتكلموا في أبي حامد وأمثاله بكلام معروف، كما تكلم فيه أصحاب أبي المعالي ك: أبي الحسن المرغيناني، وأبو الحسن بن سكر، وأبو عمرو بن الصلاح، وأبو زكريا .. وكما تكلم فيه أبو بكر الطرطوشي، وأبو عبدالله المازري، وابن حمدين القرطبي – وصنف في ذلك – وأبو بكر بن العربي تلميذه حتى قال: "شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر". وتكلم فيه أبو الوفاء بن عقيل، وأبو الفرج بن الجوزي، وأبو محمد المقدسي وغيرهم. وكما تكلم فيه الكردري وغيره من أصحاب أبي حنيفة. ومن أعظم ما تكلم أئمة المحققين لأجله ما وافق فيه الصابئة المتفلسفين، مع أنه بعد ذلك قد رد على الفلاسفة، وبين تهافتهم وكفرهم، وبين أن طريقتهم لا توصل إلى الحق، بل ورد أيضًا على المتكلمين، ورجح طريق الرياضة والتصوف، ثم لما لم يحصل له مطلوبه من هذه الطرق بقي من أهل الوقف، ومال إلى طريقة أهل الحديث، فمات وهو يشتغل بالبخاري ومسلم.

وكانت لأبي حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ اليد الطولى في إدراج المنطق بعلوم المسلمين، وبقيت فيه عُلُقَه من علوم الأوائل لم يستطع أن يبرأ منها، بل ظلت مؤثرة عليه، وموجهة له، حتى أنها كانت تسوس تصوفه في آخر أطواره.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وما زال نظَّار المسلمين يصنفون في الرد عليهم – أي الفلاسفة – في المنطق، ويبينون خطاهم، ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقهم، بل الأشعرية، والمعتزلة، والكرامية، والشيعة، وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبونها، ويبينون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين: أبو حامدالغزالي، وتكلم فيه العلماء بما يطول ذكره".اهـ.

ومع أن الغزالي قال بوجوب تكفير المتفلسفة الإسلاميين ك: ابن سينا، والفارابي، وأمثالهما، إلا أنه هو نفسه رضع من كلام ابن سينا حتى قيل: "أمرضه الشفاء".

وأمر تأثره بالفلاسفة، وديمومة ذلك معه أمرٌ لا ينكره إلا مكابر، وقد أثبته له جماعات من العلماء، منهم: الطرطوشي، والمازري، وابن العربي، وابن الجوزي، وابن الصلاح، وشيخ الإسلام، والذهبي، وابن كثير ... وغيرهم خلائق.

=

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "وكلامه برزخ بين المسلمين وبين الفلاسفة، ففيه فلسفةٌ مشوبةٌ بإسلامٍ، وإسلامٌ مشوبٌ بفلسفةٍ، وكان يعظم الزهد جدًا، ويعتني به أعظم من اعتنائه بالتوحيد الذي جاءت به الرسل، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، وترك عبادة ما سواه، ولقد ذاكرني مرةً شيخٌ جليلٌ له معرفة وسلوك وعلم في هذا، فقال: كلام أبي حامد يشوقك، فتسير خلفه منزلًا بعد منزل، فإذا هو ينتهي إلى لا شيء .. والذين سلكوا خلف أبي حامد أو ضاهوه في السلوك كأبن سبعين وابن عربي، صرحوا بحقيقة ما وصلوا إليه، وهو أن الوجود واحد، وعلموا أن أبا حامد لا يوافقهم على هذا، فاستضعفوه ونسبوه إلى أنه مقيدٌ بالشرع والعقل.

وأبو حامد بين علماء المسلمين وبين علماء الفلاسفة .. علماء المسلمين يذمونه على ما شارك فيه الفلاسفة مما يخالف دين الإسلام، والفلاسفة يعيبونه على ما بقي معه من الإسلام، وعلى كونه لم ينسلخ منه بالكلية إلى قول الفلاسفة.

ولهذا كان الحفيد ابن رشد ينشد فيه:

يومًا يمانٍ إذا ما جئت ذا يمن * وإن لقيت معديًا فعدناني!

وأبو نصر القشيري وغيره ذموه على الفسلفة، وأنشدوا فيه أبياتًا معروفة يقولون فيها:

برئنا إلى الله من معشر * بهم مرض من كتاب (الشفا)

وكم قلت: يا قوم أنتم على * شفا حفرة مالها من شفا

فلما استهانوا بتعريفنا ** رجعنا إلى الله حتى كفا

فماتوا على دين رسطالس * وعشنا على سنة المصطفى

وشغفه بكتاب (الشفا) دخل عليه من سلوكه طريق الفلاسفة لما أراد اختباره وتمحيصه كما ذكر هو عن نفسه، وقل مثل ذلك في (رسائل إخوان الصفا) وهو من كتب الباطنية، وخوض مفاوز السوء مع قلة بصر بالآثار وضعف إدراك بالمعايب مخاطرة لا تؤمن عاقبتها، والله الهادي.

قال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "قد ألف الرجل في ذم الفلاسفة كتاب التهافت، وكشف عوارهم، ووافقهم في مواضع ظنًا منه أن ذلك حق، أو موافق للملة، ولم يكن له علم بالآثار، ولا خبرة بالسنن النبوية القاضية على العقل، وحبب إليه إدمان النظر إلى كتاب (رسائل إخوان الصفا) وهو داء عضال، وجرب مرد، وسم قتال، ولولا أن أبا حامد من كبار الأذكياء، وخيار المخلصين، لتلف".اهـ.

=

=

فأبو حامد الغزالي جمع علومًا متنافرة من جهة، وقصَّر في علوم أهم منها من جهة أخرى، وهذه العلوم المكتسبة كونت عنده خليطًا غير متجانس من المعرفة، مما أدى به إلى الحيرة. ثم أيضًا ظهر هذا الطابع العلمي المكتسب على مؤلفاته ظهورًا بينًا، وما حصله في سني عمره لم يقصيه كله، ولم يقبله كله، بل أخذ من هنا وهناك، ولفق بين علومه وتجاربه، وحاول التقريب بينها بما لا طائل تحته، وفي حال بعد عن الهدي النبوي المأثور. زد على ذلك أن الغزالي كان يعرض العلوم المعرفية على (الكشف) الصوفي، فهو المحك المجرب لتمييز الصواب من الخطأ، ولهذا هو يحتفي به جدًا في الإحياء، وغالبًا ما يهاجم معترضيه بقصورهم عن بلوغ مرتبة (الكشف) فلهذا لم يفهموا كلامه.

فما سبق بيانه إنما كان توطئة للوقوف على الجانب العلمي المعرفي عند أبي حامد الغزالي، وأهم منه هو الوقوف على الجانب السلوكي الصوفي الذي اختاره لنفسه، ورشحه طريقًا للنجاة، وحاكمًا - بعد كل ذلك - على كل شيء.

ولم يكن أبو حامد الغزالي متطفلًا على (التصوف)، بل له به عهد قديم، فإن أول من غرس بذرته في نفسه ذاك المربي الصوفي الفقير الذي تولى رعايته يتيمًا بعد موت والده، فقد كان صديق والده، فعهد به وبأخيه أحمد إليه ليتولى تربيتهما.

ثم تنقلت به الأيام في (الخانقاهات) و (الزوايا) حتى أصبح قادرًا على ترويض نفسه، واكتساب ما يريده من تصوفه بالرياضة والممارسة.

سلك أبو حامد في سبيل تحصيل كمالات نفسه وإشراقها سبيلًا قفرًا أمعن في وصفه ابن السبكي - وهو له في الأشاعرة والمتصوفة هيام طائر جعله يستبد على مخالفيهم - فقال: "واستمر يجول في البلدان، ويزور المشاهد، ويطوف على الترب والمساجد، ويأوي القفار، ويروض نفسه فيكلفها مشاق العبادات".اهـ.

وكذا قال رفيق دربه، وزميله في التتلمذ على إمام الحرمين الجويني، الشيخ عبدالغافر الفارسي لما ترجم له بترجمة حافلة في (السياق لتاريخ نيسابور) فكان مما قاله: "ثم دخل دمشق، وأقام بها عشر سنين، يطوف المشاهد المعظمة".اهـ.

ولن نبعد كثيرًا، فأبو حامد الغزالي -ي رحمه الله- حكى ذلك بالتفصيل فقال عن نفسه في المنقذ من الضلال (٨٠ - ٨٢): "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم - يقصد الفلسفة والباطن والكلام - أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، فابتدأت بتحصيل علمهم من

=

=

مطالعة كتبهم مثل: (قوت القلوب) لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد، والشبلي، وأبي يزيد البسطامي، وغيرهم من المشايخ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخص خواصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعليم، بل بالذوق، والحال، وتبدل الصفات".

وقال أيضًا: "ففارقت بغداد - في ذي القعدة سنة ٤٨٨ ه - ثم دخلت الشام، وأقمت بها قريبًا من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة، والخلوة، والرياضة، والمجاهدة، اشتغالًا بتزكية النفس كما كنت حصلته من علم الصوفية، فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي.

ثم رحلت إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسي".

ثم ذكر رحلته إلى الحج وعودته، وأنه استمر على هذه الحال عشر سنين، حتى قال: "وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها!!.

وذكر ابن الجوزي في المنتظم) (١٢٥/ ١٧ - ١٢٦) عنه أنه قال: "أخذت الطريقة من أبي علي الفارمذي" (١٩) بينما استظهر المازري الصقلي أنه عول في تصوفه على أبي حيان التوحيدي.اهـ.

وهكذا كان أبو حامد "يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبادات الإسلامية"، "فإذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدوًا للمسلمين وألبسه ثيابهم" إذن في هذا الجو الصوفي ألف الغزالي كتابه (إحياء علوم الدين) بعد رجوعه إلى دمشق من رحلته الحجازية الشهيرة لأجل السياحة والعبادة سنة ٤٩٠ ه والتي حج بها، وظل عشر سنين في دمشق ملازمًا لمنارة جامعه، وبهذا الموضع قامت (مدرسة الغزالية) نسبة إليه، وكانت تعرف من قبل بزاوية الشيخ نصر المقدسي. وقد ألف الغزالي كتاب الإحياء، ليكون منهاجًا لأرباب السلوك، وأصحاب الوظائف، وأهل الخدمة. وهذا يستدعي أن يكون الغزالي نفسه من أهل هذا الطريق، بل من خبرائه ونقاده، كي يتسنى له ضبط معارفه، وتحبير طرائقه وطرائفه، بما يركن إليه ولا مزيد عليه، وقد كان كذلك. يعتبر كتاب (إحياء علوم الدين) خلاصة كتب التصوف، وعصارة أصحاب الطرق، فإنه أوسعها على الإطلاق. وكان الغزالي شديد الاعتداد به، ويحيل إليه كثيرًا في كتبه الأخرى. ومادة الكتاب مستقاة من ثلاثة كتب، هي:

=

=

١ - (الرعاية) للحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ).
٢ - (قوت القلوب) لأبي طالب المكي (٣٨٦ هـ).
٣ - (الرسالة) لأبي القاسم القشيري (٤٦٥ هـ).

وأما منهجية تأليفه فيحدثنا عنها أبو الفرج الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ فيقول: "وضعه على مذهب الصوفية، وترك فيه قانون الفقه ... وإنما كان سبب إعراضه فيما وضعه عن مقتضى الفقه أنه محب للصوفية، فرأى حالتهم الغاية، ثم نظر في كتاب أبي طالب المكي، وكلام المتصوفة القدماء، فاجتذبه ذلك بمرَّة عما يوجبه الفقه".

وقال: أيضا: "ولقد عجبت من هذا الرجل كيف سلبه حب مذهب التصوف عن أصول الفقه ومذهب الشافعي، وليس العجب من تلبيس إبليس على الجهال فيهم، بل على الفقهاء الذين اختاروا بدع الصوفية على فقه أبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وأحمد رضوان الله عليهم أجمعين".

ولا شك أن الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ قد أساء في مواطن كثيرة من كتابه، وأظهر عبارات ظاهرها الكفر المحض، ونقل من إشارات أهل الوحدة والاتحاد ما حمل باللائمة عليه، وجاء إحياؤه خليطًا من المواد الفاسدة: مواد فلسفية، ومواد كلامية، ومواد من ترهات الصوفية، ومواد من الأحاديث الموضوعة ... في غيرها.

وهذا التخليط دخل على أبي حامد من ثلاثة أبواب كبيرة، هي:

"الباب الأول: إقحامه في موارد الشرع ما ليس منه كرؤيا المنام، وعلم الباطن، والفراسة الكاذبة، والتحديث، وخواطر القلوب، والتلقي ربما عن الملائكة أو أرواح الأنبياء والأولياء، أو لقاء الخضر، أو غير ذلك.

الباب الثاني: إرادته الجمع بين شتات ما نقل عن أهل المنطق والفلسفة والكلام، وبيان ما أقرته قواعد الإسلام، بل وقصر كثير من نصوصه نحو مرادهم وترتيباتهم.

الباب الثالث: وثوقه بكل ما حكي عن مشائخ الطريق ونقل عنهم، بعد أن جعلهم في مرتبة واحدة، سواء منهم الصدِّيق والزنديق!!. حتى علق في غوائل وحبائل، ما كان له أن يخرج منها بعد طول التكلف، وإظهار التعسف، هذا مع قلة معرفته بصحيح نصوص الشرع، وضعيفها، أو موضوعها" ولأجل ذلك حمل العلماء على الإحياء، وأجهزوا عليه في تضاعيف كلامهم، وأفردوا ثلبه في تصانيف مفردة، ومن ذلك:

(الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء) للمازري محمد بن علي (٥٣٦ ه). أثنى عليه

=

=

الذهبي وقال: يدل على تبحره وتحقيقه.

(إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء) لأبي الفرج بن الجوزي (٥٩٧ ه) ذكر الذهبي أنه في مجلدات.

(الضياء المتلالي في تعقب الإحياء للغزالي) لعز الدين بن المنير المالكي (٦٨٣ هـ).

(عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي) ليحيى بن حمزة العلوي (٧٤٩ ه).

(إحياء ميت الأحياء في الرد على كتاب الإحياء) لأبي الحسن بن سكر (٦١٦ ه). قال عنه ابن كثير: "وقد زيف ابن سكر مواضع من (إحياء علوم الدين) وبين زيفها في مصنف مفيد" (٣١).

"القول المبين في التحذير من كتاب (إحياء علوم الدين) لعبد اللطيف بن عبدالرحمن الحنبلي (١٢٩٣ ه).

ومن تتبع كتب التراجم، ودووابن المؤلفات سيجد الكثير.

وأما أهل المغرب والأندلس فقد كان لهم القدح المعلى في حربهم على الإحياء، حتى لقبه بعضهم ب: (إماتة علوم الدين)، واشتهر عن كبرائهم قولهم: "هذا إحياء علوم دينه، أما ديينا فإحياء علومه بكتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ".

وأوردوا على كلامه إشكالات، وغلطوه فيه، وألزموه الكفر في بعضه، وتمالؤوا على إنكاره، ووجوب إحراقه، واجتمع الفقهاء في بلاد المغرب والأندلس لإستصدار أمر من أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين بجمع نسخه وإحراقها فكان ذلك في أوائل سنة (٥٠٣ ه)، ثم منع من دخول البلاد، ورتب العقوبات الشديدة على ذلك والسبب الذي حملهم على ذلك أنهم كانوا على السنة، وعلى طريقة الإمام مالك في الأصول والفروع، فلما وصلهم الإحياء قرأوا فيه آراء المتكلمين، وفلسفتهم عن الإلهيات والنبوات، من مذاهب الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة، فرأوها تأويلًا مخرجًا لنصوص القرآن ونصوص الحديث عن معانيها، معطلًا لما جاء فيها.

قال الأستاذ محمد المنتصر بالله الكتاني في كتابه الغزالي والمغرب (ص ١٧٠): "وعلي بن يوسف بن تاشفين إنما أحرق كتاب الغزالي، ومنع دخوله للمغرب، استجابة لمستشاري دولته، وكلهم من الفقهاء، وما كان يسعه غير ذلك في مجتمع كان سلفي العقيدة على مذهب مالك، يرى في مذاهب علماء الكلام بكل فرقهم: أشاعرة، وماتريدية، ومعتزلة ... مذاهب أحدثت في دين الله ما لم يحدثه السلف الصالح،

=

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن كما في مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (٣/ ١٣٠-١٣١) في رسالته إلى عبد الله بن معيذر، وكان قد بلغ الشيخ أنه يشتغل بكتاب الإحياء للغزالي ويقرأ فيه عند العامة: من عبد اللطيف بن عبد الرحمن إلى الأخ عبد الله. سلامٌ عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد. فقد بلغني عنك ما يشغل كل من له حميّة إسلامية، وغيرة دينية على الملة الحنيفية، وذلك: أنك اشتغلت بالقراءة في كتاب الإحياء للغزالي، وجمعت عليه من لديك من الضعفاء والعامة الذين لا تمييز لهم بين مسائل الهداية والسعادة، ووسائل الكفر والشقاوة، وأسمعتهم ما في الإحياء من التحريفات الجائرة، والتأويلات الضالة الخاسرة، والشقاشق التي اشتملت على الداء الدفين، والفلسفة في أصل الدين، وقد أمر الله تعالى وأوجب على عباده أن يتّبعوا الرسول، وأن يلتزموا سبيل المؤمنين، وحرم اتخاذ الولائج من دون الله ورسوله ومن دون عباده المؤمنين، وهذا الأصل المحكم لا قوام للإسلام إلا به، وقد سلك في الإحياء طريق الفلاسفة والمتكلمين، في كثير من مباحث الإلهيات وأصول الدين، وكسا الفلسفة لحاء الشريعة، حتى ظنها الأغمار والجهال بالحقائق من دين الله الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، ودخل به الناس في الإسلام، وهي في الحقيقة محض فلسفة منتنة يعرفها أولو الأبصار، ويمجّها من سلك سبيل أهل العلم كافة في القرى والأمصار، قد حذّر أهل العلم والبصيرة عن النظر فيها، ومطالعة خافيها وباديها، بل أفتى بتحريقها علماء المغرب ممن عُرف بالسنّة، وسماها كثير منهم: إماتة علوم الدين، وقام ابن عقيل أعظم قيام في الذم والتشنيع، وزيف ما فيه من التمويه والترقيع، وجزم بأن كثيرًا من مباحثه زندقة خالصة لا يقبل

=

صحابة وتابعين وأئمة مجتهدين.

لصاحبها صرف ولا عدل[1].اهـ.

---

(١) كتاب إحياء علوم الدين، قد مدحه قوم حتى غلو في مدحه وقالوا: من لم يقرأ الإحياء فليس من الأحياء، و ذمه قوم حتى أفتوا بحرقه و منعه، والحق أن كتاب الإحياء فيه نفع، و فيه طامات و بلايا توجب منع قراءته، إلا من الخبير المطلع على عقائد الصوفية والحلولية و الفلاسفة، المتحصن بعقيدة السلف الصالح، وما فيه من الخير موجود في غيره من الكتب، ونحن ننقل فتاوى بعض العلماء المحققين في كتاب الإحياء.

١ - المازري: قال الذهبي في السير (١٩/ ٣٣٠): وقد رأيت كتاب 'الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء' للمازري أوله الحمد لله الذي أنار الحق وأداله وأبار الباطل وأزاله، ثم أورد المازري أشياء مما نقده على أبي حامد يقول: ولقد أعجب من قوم مالكية يرون مالكا الإمام يهرب من التحديد ويجانب أن يرسم رسما وإن كان فيه أثر ما، أو قياس ما تورعا وتحفظا من الفتوى فيما يحمل الناس عليه ثم يستحسنون من رجل فتاوى مبناها على ما لا حقيقة له، وفيه كثير من الآثار عن النبي ﷺ لفق فيه الثابت بغير الثابت، وكذا ما أورد عن السلف لا يمكن ثبوته كله، وأورد من نزغات الأولياء، ونفثات الأصفياء ما يجل موقعه لكن مزج فيه النافع بالضار، كإطلاقات يحكيها عن بعضهم لا يجوز إطلاقها لشناعتها، وإن أخذت معانيها على ظواهرها كانت كالرموز إلى قدح الملحدين، ولا تنصرف معانيها إلى الحق إلا بتعسف على اللفظ مما لا يتكلف العلماء مثله إلا في كلام صاحب الشرع الذي اضطرت المعجزات الدالة على صدقه المانعة من جهله وكذبه إلى طلب التأويل.اهـ.

٢ - قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن حمدين القرطبي: قال الذهبي في السير (١٩/ ٣٣٢): وقال قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن حمدين القرطبي: إن بعض من يعظ ممن كان ينتحل رسم الفقه، ثم تبرأ منه شغفا بالشرعة الغزالية، والنحلة الصوفية أنشأ كراسة تشتمل على معنى التعصب لكتاب أبي حامد إمام بدعتهم، فأين هو من شنع مناكيره ومضاليل أساطيره المباينة للدين، وزعم أن هذا من علم المعاملة المفضي إلى علم المكاشفة الواقع بهم على سر الربوبية، الذي لا يسفر عن قناعه، ولا يفوز باطلاعه إلا من تمطى إليه ثبج ضلالته التي رفع لهم أعلامها وشرع أحكامها. قال أبو حامد: وأدنى النصيب من هذا العلم التصديق به، وأقل عقوبته ألا يرزق المنكر منه شيئا، فأعرض قوله على قوله، ولا يشتغل بقراءة قرآن ولا بكتب حديث، لأن ذلك يقطعه عن =

=

الوصول إلى إدخال رأسه في كم جبته، والتدثر بكسائه، فيسمع نداء الحق. فهو يقول: ذروا ما كان السلف عليه، وبادروا ما آمركم به. ثم إن هذا القاضي أقذع وسب وكفر وأسرف نعوذ بالله من الهوى.

وقال أبو حامد: وصدور الأحرار قبور الأسرار، ومن أفشى سر الربوبية كفر ورأى قتل مثل الحلاج خيرا من إحياء عشرة لإطلاقه ألفاظا، ونقل عن بعضهم قال: للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلم سر لو كشف لبطلت الأحكام.

قلت سر العلم قد كشف لصوفية أشقياء، فحلوا النظام وبطل لديهم الحلال والحرام. قال ابن حمدين ثم قال الغزالي: والقائل بهذا إن لم يرد إبطال النبوة في حق الضعفاء فما قال ليس بحق فإن الصحيح لا يتناقض، وإن الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه.

وقال الغزالي في العارف: فتتجلى له أنوار الحق وتنكشف له العلوم المرموزة المحجوبة عن الخلق، فيعرف معنى النبوة وجميع ما وردت به ألفاظ الشريعة التي نحن منها على ظاهر لا على حقيقة.

وقال عن بعضهم إذا رأيته في البداية قلت صديقا، وإذا رأيته في النهاية قلت زنديقا ثم فسره الغزالي فقال: إذ اسم الزنديق لا يلصق إلا بمعطل الفرائض لا بمعطل النوافل، وقال وذهبت الصوفية إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية فيجلس فارغ القلب مجموع الهم يقول: الله، الله، الله، على الدوام، فليفرغ قلبه ولا يشتغل بتلاوة ولا كتب حديث. قال: فإذا بلغ هذا الحد التزم الخلوة في بيت مظلم وتدثر بكسائه فحينئذ يسمع نداء الحق، يَا أَيُّهَا {الْمُدَّثِّرُ} يَا أَيُّهَا {الْمُزَّمِّلُ}.

قلت: سيد الخلق إنما سمع يَا أَيُّهَا {الْمُدَّثِّرُ} من جبريل عن الله، وهذا الأحمق لم يسمع نداء الحق أبدا، بل سمع شيطانا أو سمع شيئا لا حقيقة من طيش دماغه، والتوفيق في الاعتصام بالسنة والإجماع.اهـ.

٣ - أبي الحسن بن سكر: قال الذهبي في السير (١٩/ ٣٤٢): ولأبي الحسن بن سكر رد على الغزالي في مجلد سماه 'إحياء ميت الأحياء في الرد على كتاب الإحياء.اهـ.

٤ - الإمام الذهبي: قال رَحِمَهُ اللَّهُ في السير (١٩/ ٣٣٩): أما الإحياء ففيه من الأحاديث الباطلة جملة، وفيه خير كثير لولا ما فيه من آداب ورسوم وزهد من طرائق الحكماء، ومنحرفي الصوفية، نسأل الله علما نافعا، تدري ما العلم النافع؟ هو ما نزل به القرآن

=

=

وفسره الرسول ﷺ قولا وفعلا، ولم يأت نهي عنه، قال عليه السلام: "من رغب عن سنتي فليس مني"، فعليك يا أخي بتدبر كتاب الله، وبإدمان النظر في الصحيحين وسنن النسائي ورياض النووي وأذكاره تفلح وتنجح، وإياك وآراء عباد الفلاسفة، ووظائف أهل الرياضات وجوع الرهبان، وخطاب طيش رؤوس أصحاب الخلوات، فكل الخير في متابعة الحنيفية السمحة، فوا غوثاه بالله، اللهم اهدنا إلى صراطك المستقيم".اهـ.

٥ - شيخ الإسلام ابن تيمية: سئل كما في الفتاوى (١٠/ ٥٥١): عن إحياء علوم الدين، وقوت القلوب، فأجاب، أما كتاب قوت القلوب وكتاب الإحياء تبع له فيما يذكره من أعمال القلوب مثل الصبر والشكر والحب والتوكل والتوحيد ونحو ذلك. وأبو طالب أعلم بالحديث والأثر، وكلام أهل علوم القلوب من الصوفية وغيرهم من أبي حامد الغزالي، وكلامه أسد وأجود تحقيقا، وأبعد عن البدعة مع أن في قوت القلوب أحاديث ضعيفة وموضوعة، وأشياء كثيرة مردودة.

وأما ما في الإحياء من الكلام في المهلكات مثل الكلام على الكبر والعجب والرياء والحسد ونحو ذلك فغالبه منقول من كلام الحارث المحاسبي في الرعاية، ومنه ما هو مقبول، ومنه ما هو مردود، ومنه ما هو متنازع فيه. والإحياء فيه فوائد كثيرة، لكن فيه مواد مذمومة، فإنه فيه مواد فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد، فإذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدوا للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين، وقد أنكر أئمة الدين على أبي حامد هذا في كتبه وقالوا مرضه 'الشفاء' يعني شفاء ابن سينا في الفلسفة. وفيه أحاديث وآثار ضعيفة بل موضوعة كثيرة، وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم. وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة، ومن غير ذلك من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة، ما هو أكثر مما يرد منه، فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس، وتنازعوا فيه.اهـ.

٦ - القباب: جاء في المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب (١٢/ ١٨٤): وسئل القباب عن جماعة من الطلبة يطعنون في كتاب الشيخ الإمام أبي حامد الغزالي رضي الله عنه المشهور بالإحياء، ويشددون في الإنكار على من أراد قراءته وبالغ بعضهم في ذلك إلى أن قال: ليس ذلك بإحياء علوم الدين وإنما هو إماتة علوم الدين.اهـ.

=

=

٧ - الطرطوشي: جاء في المعيار المعرب (١٢/ ١٨٦): ومما كتب به الأستاذ أبو عبد الله محمد ابن الوليد الطرطوشي إلى عبد الله بن المظفر، أما ما ذكرت من أمر الغزالي، فرأيت الرجل وكلمته فوجدته رجلا جليلا من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول عمره، وكان على ذلك معظم زمانه، ثم بدا له عن طريق العلماء، ودخل في غمار العمال ثم تصرف بمحير العلوم وأهلها، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووسواس الشيطان ثم شابها برأي الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل ينحو على الفقهاء والمتكلمين، ولقد كاد أن ينسلخ من الدين، فلما عمل كتابه سماه إحياء علوم الدين، عمد يتكلم في علوم الأحوال ومراقي الصوفية، وكان غير دري بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه، فلا في علماء المسلمين قر، ولا في أحوال الزاهدين استقر، شحن كتابه بالكذب على رسول الله ﷺ، فلا أعلم كتابا على بسيط الأرض في مبلغ علمي أكثر كذبا على رسول الله ﷺ منه سبكه بمذاهب الفلاسفة ومعاني رسائل إخوان الصفاء، وهم قوم يرون النبوة اكتسابا وليس النبي في زعمهم أكثر من شخص فاضل تخلق بمحاسن الأخلاق وجانب سفسافها، وساس نفسه حتى ملك قيادها فلا تغلبه شهواته ولا يقهره سوء أخلاقه، ثم ساس الخلق بتلك الأخلاق، وأنكروا أن يكون الله تعالى من أقر منهم بالصانع يبعث إلى الخلق رسولا، ويؤيده بالمعجزات حيل ومخاريق.

ولقد شرف الله الإسلام، وأوضح حجته وأقام برهانه، وقطع عذر الخلائق بحججه الواضحة وأدلته القاطعة الدامغة، وما من ينصر دين الإسلام بمذاهب الفلاسفة وآراء المنطقية إلا كمن يغسل الماء بالبول، ثم يسوق الكلام سوقا يرعد فيه ويبرق ويمني، ويشوق حتى إذا تشوفت له النفوس قال: هذا من علم المعاملة، وما وراءه من علم المكاشفة، ولا يجوز تسطير في الكتاب أو يقول: وهذا من سر القدر الذي نهينا عن إفشائه، وهذا فعل الباطنية وأهل الدغل والدخل في دين الله، يستغل الموجود ويكلف النفوس بالمفقود، فهو تشويش لعقائد القلوب وتوهين لما عليه كلمة الجماعة، فإن كان الرجل يعتقد ما سطره في كتابه لم يبعد تكفيره، وإن كان لا يعتقده فما أقرب تضليله.

وأما ما ذكرت من إحراق الكتاب بالنار، فإنه إن ترك انتشر بين ظهور الخلق، ومن لا معرفة له بسمومه القاتلة، وخيف عليهم أن يعتقدوا صحة ما سطر فيه مما هو ضلال فيحرق قياسا على ما أحرقته الصحابة رضي الله عنهم من صحائف المصحف التي كان فيها

=

ومن المواقف تجاه أهل البدع التي تسطر بماء الذهب ما حصل من الشيخ العلامة محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ اللَّهُ من تعزيره لعبدالله الخنيزي مؤلف كتاب (أبو طالب مؤمن قريش) وأصدر فيه حكمًا حازمًا، حتى أعلن الخنيزي توبته وكتبها، وإليك نص القرار الذي اتخذه الشيخ ابن إبراهيم كما فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (١٢/ ١٨٧-١٨٩): من محمد بن إبراهيم إلى المكرم مدير شرطة الرياض سلمه الله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد:

فبالإشارة إلى المعاملة الواردة منكم برقم ٩٤٤ وتأريخ ١٠/ ١١/ ١٣٨١ المتعلقة بمحاكمة عبدالله الخنيزي، فإنه جرى الاطلاع على المعاملة الأساسية ووجدنا بها الصك الصادر من القضاة الثلاثة المقتضي إدانته، والمتضمن تقريرهم عليه، يعزر بأمور أربعة:

(أولًا): مصادرة نسخ الكتاب وإحراقها، كما صرّح العلماء بذلك في حكم كتب المبتدعة.

(ثانيًا): تعزير جامع الكتاب بسجنه سنة كاملة، وضربه كل شهرين عشرين جلدة

=

اختلاف ألفاظ ونقص آي، ألا ترى أنهم لو لم يحرقوا تلك الصحائف، وانتشرت في الخلق لحفظ كل إنسان ما وقع منها إليه، وأوشك أن يختلفوا فيتقاتلوا ويتقاطعوا، وإني لعلى عزم أن أنفرد له. فأستخرج جميع هفواته، وأوضح سقطاته، وأبينها حرفا حرفا، وفي دونه من الكتب غنية وكفاية لإخواننا المسلمين وطبقات الصالحين.

ومعظم من وقع في عشق هذا الكتاب رجال صالحون لا معرفة لهم بما يلزم العقل وأصول الديانات، ولا يفهمون الإلهيات، ولا يعلمون حقائق الصفات، ولا يخبرون شياطين الإنس الذين انتدبوا للطعن في الدين، وتوهين عمود الإسلام وتعطيل الصانع وإفساد المعجزات، فمن لم يكن عنده تمييز لهذه الأبواب من الذب عن دين الله تعالى، ونصرة شريعته لم ينبغ له أن يقفو ما ليس له به علم يمدح على غير علم ويذم على غير علم والسلام.

في السوق مدّة السنة المشار إليها بحضور مندوب من هيئة الأمر بالمعروف مع مندوب الإمارة والمحكمة.

(ثالثًا): استتابته؛ فإذا تاب وأعلن توبته وكتب كتابة ضد ما كتبه في كتابه المذكور ونشرت في الصحف وتمت مدّة سجنه خلي سبيله بعد ذلك، ولا يطلق سراحه وإن تمت مدّة سجنه ما لم يقم بما ذكرنا في هذه المادة.

(رابعًا): فصله من عمله، وعدم توظيفه في جميع الوظائف الحكومية، لأن هذا من التعزير.

هذا ما يتعلق بالتعزير الذي قررته اللجنة، وبعد استكماله يبقى موضوع التوبة يجرى فيه ما يلزم إن شاء الله. والسلام عليكم.اهـ.

وإنصافًا لعبدالله الخنيزي فإنه قد تاب مما خطته يداه في كتابه المذكور وأعلن توبته وكتبها، وهي مدونة بعد القرار المذكور[1].

(باب كيفية التعامل مع أهل الابتداع)

{ يُعَامَلُ المبتدعُ المحكوم بكفره معاملة الكفار في الدنيا ويعامل المبتدع المحكوم بفسقه معاملة عصاة الموحدين في الدنيا والآخرة }

أقول:- الكلام على هذه القاعدة المهمة في مسائل:-

المسألة الأولى:- في شرحها إفرادًا، قوله (يعامل) من المعاملة وهي عبارة عن مجموعة التصرفات التي تصدر منا على الغير، فسلامنا على الغير تعامل، ومصافحتنا له تعامل وتبسمنا في وجهه تعامل وهجرنا أو صلتنا له تعامل، وإجابة دعوته من

(١) انظر كتاب إجماع العلماء على الهجر والتحذير من أهل الأهواء.

عدمها تعامل وأكل ذبيحته من عدمه تعامل، وصلاتنا عليه ودفننا له من عدمه تعامل، وصلاتنا خلفه من عدمه تعامل...الخ، إذًا التعامل هو تلك التصرفات التي تصدر منا للآخرين أو تصدر من الآخرين لنا، قوله (المبتدع) أي الذي وقع في البدعة وانطبقت عليه شروط التبديع وانتفت موانعه كما سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى فلا يقال:- إن كل من وقع في البدعة بدع مباشرة، لا، بل يقال:- وقع في بدعة، أو يقال:- سلك طريق ضلالة، أو يقال:- عنده شيء من البدع، لكن قولنا (المبتدع) هذا حكم على الشخص نفسه، وقد تقرر عند أهل السنة أن حكم الفعل لا يتعدى إلى الفاعل إلا بعد ثبوت الشروط وانتفاء الموانع وقد تقرر في قواعد أهل السنة أن التبديع العام لا يستلزم تبديع الأعيان إلا بعد ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، وسيأتي تفصيل ذلك أكثر إن شاء الله تعالى في مسألة خاصة والمهم أن تعرف هنا أن قولنا (المبتدع) أي من توفر فيه شرطان:- الأول:- أنه وقع في البدعة فعلًا أو قولًا أو اعتقادًا، الثاني:- أن شروط التبديع قد ثبتت في حقه وموانع التبديع قد انتفت في حقه ولذلك قلت في تعريف المبتدع:- أنه من وقع في بدعة وانطبقت عليه شروط التبديع وانتفت موانعه، وكل ذلك سيأتي مفصلًا إن شاء الله تعالى، وقوله (المحكوم بكفره) وهذا قيد مهم أيضًا وبيان ذلك أن البدعة لها تقسيمات باعتبارات كثيرة، ومن تقسيماتها تقسيمها باعتبار حكمها، فمن البدع ما يكون مكفرًا ومن البدع ما يكون مفسقًا وهو الآن يتكلم عن البدعة المكفرة وسيأتي بيان ضابطها إن شاء الله تعالى وقوله (المحكوم بكفره) أي الذي حكمنا عليه بمقتضى بدعته هذه، وهذا الحكم حكم على عين المبتدع وهو خطير جدًا وهاوية عظيمة إذا لم يؤخذ على منهج أهل السنة والجماعة وقد ضلت فيه طوائف كثيرة، واهتدى أهل السنة إلى الحكم بالحق والعدل فيه وخلاصة منهجهم

أنهم لا يفتحون باب تكفير المعين مطلقًا ولا يغلقونه مطلقًا، بل هو وسط في هذا الباب كعادتهم رحم الله أمواتهم وثبت أحياءهم، فإنهم رحمهم الله تعالى قد قسموا باب تكفير المعين إلى قسمين، الأول:- معين قد حكم الشارع بكفره فهذا يكفر بلا شك كأبي لهب وامرأته وامرأة نوح ولوط وفرعون وهامان وقارون وأصحاب قليب بدر ونحو هؤلاء ممن ثبت فيهم النص، فهؤلاء لا شك في أنهم كفار، بل إن من شك في كفرهم فهو كافر، بل صار كفر هؤلاء مما يعلم من الدين بالضرورة، الثاني:- معين وقع في مكفرٍ ولكن لا نص على تكفيره بعينه، فهذا فيه ثلاثة أقوال:- طرفين ووسط، والوسط هم أهل السنة والجماعة وهو أننا نفرق بين الفعل والفاعل فنعطي الفعل حكمه الذي يناسبه شرعًا ولا نعديه إلى فاعله إلا بعد التأكد من ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، فقولنا (المحكوم بكفره) إنما نعني به القسم الثاني لأننا نتكلم الآن عن من كفر بسبب ارتكاب بدعة أي كفار أهل الابتداع، وأما القسم الأول فإنه فيمن كفر بأشياء أخرى كما هو معلوم وسيأتي فصل خاص في بيان خطر التكفير بغير برهان إن شاء الله تعالى، قوله (معاملة الكفار) أي أننا نجعله بمنزلتهم وواحدًا منهم، فما نفعله مع الكفار نفعله معه لأنه في الحقيقة خرج من دائرة الإسلام ببدعته هذه ودخل في دائرة الكفار ومن المعلوم أنه لا واسطة بين الإيمان والكفر الأكبر فهذا المبتدع الذي حكمنا عليه بكفره عينًا بسبب بدعته هذه نعامله معاملة الكفار لأنه في الحقيقة واحد منهم، والكفر له أسباب كثيرة ومنها:- الكفر بالبدعة التي حكم عليها أهل السنة بأنها كفر كما سيأتي بيان ضوابطها إن شاء الله تعالى، قوله (في الدنيا) أي أن هذا المبتدع الذي حكمنا عليه بالكفر ببدعته إنما نعامله معاملة الكفار في الدنيا أي فيما بيننا وبينه وأما في الآخرة فأمره إلى الله تعالى لأن المتقرر عند أهل السنة أن لنا الظاهر

والله يتولى السرائر، والمتقرر عندنا معاشر أهل السنة أن الأحكام في الدنيا على الظواهر والسرائر تبع لها، وأما في الآخرة فإن الأحكام على السرائر والظواهر تبع لها كما هو معلوم، فأمر الجنة والنار جزمًا هو من الأحكام الغيبية التي تحتاج إلى دليل قاطع، ولأن التكفير بالبدعة متفرع عن اجتهاد ونتائج المسائل الاجتهادية لا يقطع فيها ببطلان القول المخالف لها كما قلناه في أصحاب الفترة فإن أصحاب الفترة نعاملهم معاملة الكفار في الدنيا وأما في الآخرة فأمرهم إلى الله تعالى قوله (ويعامل ذي البدعة المفسقة) وهذا بيان لحكم المبتدع المحكوم عليه بالفسق لا بالكفر فهذا يعامل (معاملة عصاة الموحدين) والتعامل مع عصاة الموحدين معلوم عند أهل السنة وسيأتي تفصيل ذلك كله في بقية قيد المسائل إن شاء الله تعالى وخلاصة هذه القاعدة أن البدعة تنقسم باعتبار حكمها إلى قسمين:- بدعة مكفرة فهذه نعامل صاحبها معاملة الكفار إن حكمنا على صاحبها بالكفر، وبدعة مفسقة وهذه نعامل صاحبها معاملة عصاة الموحدين والله أعلم .

المسألة الثانية:- كيف تعرف البدعة المكفرة؟ أقول وبالله التوفيق ومنه أستمد الفضل والعون وحسن التحقيق:- تعرف البدعة المكفرة بعدة أمور:- الأول:- أن يكون حقيقتها صرف تعبدٍ لغير الله تعالى، فإن هناك من البدع ما يكون تعبدًا لغير الله تعالى، ذلك لأن المتقرر في قواعد المسلمين أن التعبدات حق صرف محض لله تعالى لا تصرف لا إلى ملكٍ مقرب ولا إلى نبي مرسل ولا إلى ولي صالح فضلًا عن الأشجار والأحجار والكهوف والجن والشياطين وغيرهم، فالعبادة حق خالص لله تعالى، فإذا اخترع المسلم فعلًا أو قولًا وكان حقيقة هذا القول أو هذا الفعل تعبدًا لغير الله تعالى فإنها من البدع المخرجة عن الملة وذلك كالاستغاثة بغير الله تعالى فيما لا يقدر عليه

إلا الله تعالى، واتخاذ الوسائط فيما بينه وبين الله يدعوهم في كشف الملمات وتفريج الكربات وكدعاء أصحاب القبور والاستنجاد بهم وكالذبح والنذر لهم وكالطواف بقبورهم بقصد التعظيم والتقرب لهم وكالذبح للأحياء بنية التعبد بهذا الذبح لهم، وكالاستعاذة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وكاعتقاد إمكانية التصرف في الكون لأحد من الأحياء أو الأموات فإن بعض المبتدعة يعتقد أن وليه الذي يعظمه له تصرفات خفية في الكون من رد الغائب أو نصر المظلوم أو تفريج الكربة أو إنزال مطرٍ أو هزيمة عدو أو كشف داهية من دواهي الزمان ونحو ذلك وهذا كفر أكبر مخرج عن الملة، فهذا وإن كان بدعة إلا أنها توصل صاحبها إلى الكفر الأكبر بل هي داخلة في حد الشرك الأكبر لأن حقيقتها صرف التعبد لغير الله تعالى، وكالاعتقاد أن التميمة تدفع البلاء بذاتها، وكالاعتقاد أن النوء جالب للمطر بذاته وكالتبرك بالأشجار أو الأحجار أو بعض الأماكن أو القبور مع اعتقاد أنها هي الجالبة للبركة بذاتها، فكل ذلك من البدع لكنها بدع مكفرة، لأنها تتضمن صرف التعبد لغير الله تعالى، وكالاعتكاف عند أصحاب القبور الليالي ذوات العدد لنيل بركتهم ورضاهم، هذا أيضًا من البدع المكفرة، لأن الاعتكاف عبادة لا تكون إلا لله ولا تكون إلا في المساجد، وهذا اعتكف عند القبور للتقرب لأصحابها بهذه العبادة، وهذا كفر أكبر مخرج عن الملة وكالصلاة إلى القبر بنية التقرب إلى صاحبه بهذه الصلاة والعياذ بالله تعالى، وكالذبح عند أقدام الملوك والرؤساء تعظيمًا وتقربًا لهم لنيل رضاهم والزلفى والحظوة عندهم، وهذا من الشرك أيضًا كما نص عليه أهل السنة، وهذا من باب التمثيل فقط لا الحصر، وهذا ضابط مهم في التعرف على البدعة المكفرة، وخلاصته

أن كل بدعة تتضمن صرف شيء من التعبد لغير الله تعالى فإنها من البدع المكفرة والله أعلم .

الثاني:- أن تتضمن إنكار معلوم من الدين بالضرورة، وهذا المعلوم بالضرورة إما أن يكون طريقة الإجماع القطعي الذي يكفر مخالفه أو ثبوته بالأدلة المتواترة القطعية في ثبوتها ودلالتها، كبدعة إنكار علم الله تعالى، وكبدعة التسلط على أسماء الله تعالى وصفاته بالجحود والإنكار والتكذيب أو بالتأويل الذي لا يسوغ في لغة العرب، وكبدعة القول بقدم العالم وأنه لا أول له، وكبدعة الدروز في الألوهية وكبدعة الرافضة في تكفير أصحاب رسول الله ﷺ إلا نفرًا يسيرًا منهم وكبدعتهم في اعتقادهم أن عائشة رضي الله عنها واقعت الفاحشة، نعوذ بالله من ذلك وكبدعتهم في إثبات مصحف غير هذا المصحف أو أن القرآن قد زيد فيه أو أنقص منه، وكبدعة سب أصحاب النبي ﷺ وكبدعة القول بخلق القرآن، وكبدعة اعتقاد ثبوت شيء من خصائص الألوهية في أحد من البشر من علم الغيب ونحو ذلك، وكبدعة الحلولية والاتحادية من أصحاب ابن عربي وغيره من الكفار، وكبدعة إسقاط فرض من الفرائض معلوم فرضه من الدين بالضرورة أو تحليل حرام معلوم حرمته في الدين بالضرورة وكبدعة تحريم حلال معلوم حله من الدين بالضرورة، وكبدعة غلاة الصوفية في اعتقادهم سقوط الشرائع عمن بلغ مرتبة معينة كالقطب والغوث، وكبدعتهم في اعتقادهم أن المتصرف في العالم هو هذا القطب أو هذا الغوث، وكبدعة إنكار وجود الملائكة والجن تكذيبًا وجحودًا ومعاندة للشرع، وكبدعة إنكار الفلاسفة لحقائق ما سيكون في اليوم الآخر وأنه مجرد خيالات لا حقيقة لها وإنما اخترعت لتنظيم أمور العالم وكبدعة اعتقاد نبوة أحدٍ بعد رسول الله ﷺ، وكبدعة تشبيه الله بخلقه في أسمائه وصفاته وكبدعة الباطنية الملاحدة والاسماعيلية الزنادقة

والنصيرية المارقة من الدين، فإن الأمة أجمعت على كفرهم وضلالهم والحكم على عقائدهم بالزيغ والمروق من الدين وأنهم ملاحدة أكفر من اليهود والنصارى وكبدعة البهائية والقاديانية فيمن يعظمونه، وكبدعة غلاة الصوفية في أن الولي في مرتبة أعلى من الرسول والنبي، فهذا مجمع على أنه كفر وردة وكبدعة جعل النظر إلى النساء عبادة وقربة، وغير ذلك كثير مما يصعب عده وحصره ولكن من باب ضرب المثال فقط، فإنك لو نظرت إلى هذه البدع من الاعتقادات والمقالات لوجدتها مخالفة للنصوص الشرعية المتواترة القطعية ومخالفة لما أجمع عليه المسلمون إجماعًا قطعيًا، فهذه الاعتقادات والأقوال هي في حقيقتها مخالفة للمعلوم من الدين بالضرورة، وهذا ضابط مهم أيضًا في التعرف على البدعة المكفرة فاشدد عليه بيديك والله يحفظنا وإياك وهو أعلى وأعلم .

الثالث:- أن تعود على أصل الشرع بالإبطال، وهذه طامة وعظيمة من العظائم فإن هناك من البدع والمقالات والاعتقادات ما يعود على أصل الدين بالإبطال والنسف، كبدعة سب أصحاب رسول الله ﷺ فإن حقيقة هذا السب نسف الشرع وإبطاله إذ أنهم الواسطة بيننا وبين رسول الله ﷺ في معرفة الشرائع فإذا كانوا يستحقون السب فإنهم ليسوا بأهل أن يؤخذ عنهم الشرع وهذا يعود على أصل الدين بالإبطال، وكذلك بدعة تكفير الصحابة، وكبدعة تقديم العقول على النقول، فما أثبته العقل فهو الثابت وإن لم يدل عليه الشرع، وما نفاه العقل فإنه منتف وإن وردت به الأدلة المتواترة وهذا يعود على أصل الشرع بالإبطال، وكبدعة الباطنية في اعتقادهم أن نصوص الشرع لها ظاهر وباطن وأن الظاهر ما يفهمه العامة وأن الباطن ما لا يفهمه إلا خواصهم فهذا يعود على الشرع بالإبطال، وكبدعة اعتقاد ثبوت النبوة لأحدٍ بعد رسول الله ﷺ يؤخذ عنه الشرع فإن هذا الاعتقاد يتضمن نسف الشرع

وإبطال الدين، وكبدعة اعتقاد الرافضة في عصمة أئمتهم وأن ما قالوه دين وشرع وحق لا يناقش فيه وهذا يعود على أصل الدين بالإبطال وكبدعة غلاة الصوفية في إسقاط الشرائع عن بعض أوليائهم إذا بلغوا مرتبة معينة فإن هذا يعود على أصل الشرع بالإبطال، وكبدعة غلاتهم في وقف أمور التعبد على الكشف والذوق فما أقره الكشف والذوق فهو العبادة وإن لم يأت به دليل من الشرع وما نفاه الكشف والذوق فليس بعبادة وإن وردت به الأدلة المتواترة فهذا يعود على أصل الشرع بالإبطال وكاعتقاد بعض غلاة الرافضة ألوهية علي أو أن جبريل أخطأ في إنزال الرسالة على محمد ﷺ وأنها كانت أصلًا لعلي فهذا يعود على أصل الشرع بالإبطال، وكاعتقاد غلاتهم أن المصحف الذي بين أيدي المسلمين اليوم ليس هو المصحف الحقيقي، بل المصحف الحقيقي هو مصحف فاطمة وأنه الآن مع محمد بن الحسن العسكري في سرداب سامراء، وهذه الفادحة المضحكة تعود على أصل الشرع بالإبطال، وكبدعة إنكار وجود الرب جل وعلا، وكبدعة تأليه بعض الأولياء كل ذلك يعود على أصل الشرع بالإبطال وهو كفر صريح وردة متناهية، بل بعضها أشد كفرًا من كفر اليهود والنصارى، وكبدعة الاتحادية في أن الله متحد بالعالم، فهما عين واحدة وإن اختلفا في بعض الظواهر، ونتج من ذلك أن كل ما نراه عين واحدة وإن اختلفت صفاتها فالخمر والماء عين واحدة، والزوجة والأم عين واحدة والأرض والسماء عين واحدة وهكذا مما لا يقره عقل ولا فطرة فضلًا عن الشرع وهذا كله يعود على أصل الشرع بالإبطال، وكبدعة تجويز صرف العبادات للأولياء والصالحين فإن هذا يعود على أصل الشرع بالإبطال لأن الشرع إنما جاء لتوحيد الرب جل وعلا بالتعبدات وعلى ذلك اتفقت رسالات الرسل، فاشدد على هذا الضابط بيديك فإنه مهم جدًا في التعرف على البدعة المكفرة .

الرابع:- إذا نص أئمة أهل السنة والجماعة على بدعة بعينها بأنها مكفرة فإنها تكون كذلك وهذا يعرف بتتبع أقوال الأئمة في أنواع البدع كما قال نعيم بن حماد شيخ البخاري:- من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر وكما قال الأئمة:- من قال بخلق القرآن فقد كفر، وكما قالوا:- من أنكر علم الله فقد كفر، وكما قالوا:- ناظروهم في العلم - أي في علم الله تعالى - فإن أقروا به فلجوا وإن أنكروه كفروا - أي أهل البدع - وكما قال ابن عمر فيمن يزعم أن لا قدر وأن الأمر أنف:- فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم براءٍ مني والذي يحلف به عبدالله ابن عمر لو أنفق أحدهم مثل أُحدٍ ذهبًا ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر، وكما قالوا:- من وقف في القرآن بالشك فهو كافر، وكما قالوا:- من اتهم عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بما برأها الله منه فقد كفر، وغير ذلك من النصوص التي يعرفها أهل العلم والله أعلم .

فبان لك بذلك ضوابط البدعة المكفرة، وهذه المسألة نبحث فيها حكم القول أو الاعتقاد أو الفعل بذاته بغض النظر عن حكم الفاعل أو المعتقد أو القائل لأننا سنفرد لهذا مسألة خاصة إن شاء الله تعالى، وبذلك يكون عندنا مجموعة ضوابط في معرفة البدعة المكفرة والمرجو منك أن تحفظها وهي كما يلي:-

الضابط الأول:- كل بدعة تتضمن صرف شيء من التعبدات لغير الله تعالى فإنها بدعة مكفرة .

الضابط الثاني:- كل بدعة تتضمن إنكار معلوم من الدين بالضرورة فهي مكفرة .

الضابط الثالث:- كل بدعة تتضمن خرق الإجماع القطعي فهي مكفرة .

الضابط الرابع:- كل بدعة تعود على أصل الشرع بالإبطال فهي مكفرة .

الضابط الخامس:- كل بدعة نص أئمة أهل السنة عليها بأنها مكفرة فهي كذلك .

فهذا ما يحضرني من ضوابط البدعة المكفرة، فراجعها وكرر ألفاظها لتحفظها فإنك قد لا تجدها مجموعة في مكانٍ آخر والله ربنا أعلى وأعلم .

المسألة الثالثة:- متى يحكم على المبتدع بأنه كافر بعينه؟ أقول:- هذه مسألة خطيرة والكلام فيها عظيم جدًا وهاويتها سحيقة إذا أخذت جزئياتها عن غير أهل السنة، أما إذا أخذت عن طريق أهل السنة فإن الخطر فيها يزول إن شاء الله تعالى لأن أهل السنة هم أهل الدليل والتقوى ومراقبة الله تعالى في أقوالهم وأحكامهم وهم أهل العدل والإنصاف مع المخالف فأقول وبالله التوفيق ومنه أستمد الفضل والعون وحسن التحقيق:- لا يحكم على المبتدع عينًا بأنه كافر إلا بعدة أمور:-

الأول:- أن تكون بدعته مكفرة، وذلك بتطبيق الضوابط السابقة في المسألة التي قبلها فإذا انطبق أحد هذه الضوابط على بدعته التي ارتكبها وجاء بها فإنه يكون كافرًا، طبعًا مع توفر ما سيأتي أيضًا من ضوابط تكفير المبتدع المعين، وبناءً على اشتراط هذا الشرط فإذا كانت بدعته التي جاء بها لا تدخل تحت وصف الكفر فإنه لا يكون كافرًا وهذا أولًا .

الثاني:- أن تتوفر فيه شروط التكفير وتنتفي موانعه، وهي تلك الشروط التي نص عليها أهل السنة في تكفير المعين، وذلك أن المتقرر عند أهل السنة والجماعة رفع الله منازلهم في الدنيا والآخرة أن التكفير العام - أي تكفير الأقوال والأفعال - لا يستلزم تكفير المعين إلا بعد انطباق شروط التكفير وانتفاء موانعه، وسيأتي لها مسألة خاصة إن شاء الله تعالى وهو الذي وعدت به في المسألة السابقة، وقد شرحنا هذه المسألة في كتابنا قواعد في الحكم على الآخرين، وسيأتي لها زيادة تفصيل في المسألة الآتية بحول الله وقوته، والمهم أن تعلم أن المعين لا يكفر بمجرد وقوعه في البدعة المكفرة إلا بعد التأكد من ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، فإن قلت:- وما هذه الشروط؟

فأقول:- هي كما يلي:- فمنها:- العقل وضده الجنون، فالعقل شرط والجنون مانع وبناء على ذلك فإن كان هذا المبتدع قد ارتفع عقله وصار مجنونًا فإنه لا يحكم عليه بمقتضى فعله هذا ودليل ذلك أثري ونظري فأما الأثري فقوله ﷺ ((رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون حتى يفيق - أو قال - حتى يعقل ...الحديث)) ووجه الدلالة منه واضحة، وأما النظري فلأن العقل هو مناط التكليف فمن لا عقل له فلا تكليف عليه، ولأن التكفير يشترط فيه القصد أي قصد قول الكفر أو فعل الكفر، والمجنون لا يصح له قصد كما قاله أهل العلم، بل قرروا في مواضع كثيرة أن عمد المجنون خطأ، ولأن الذي قال ((اللهم أنت عبدي وأنا ربك)) لم ينطبق عليه حكم قوله لوجود ما غطى على عقله وهو شدة الفرح، فالمجنون الذي ارتفع عقله من باب أولى أن لا يؤاخذ وهذا واضح، بل انعقد عليه الإجماع فلا نطيل فيه. ومنها:- البلوغ، وضده الصغر، فالبلوغ شرط والصغر مانع، ودليله أثري ونظري، فأما الأثري فالحديث السابق وفيه ((وعن الصغير حتى يبلغ)) وأما النظري فلأن عقل الصغير قبل البلوغ ليس كاملًا فليس هو العقل الذي يصلح أن يناط به التكليف وبناءً على ذلك فلو أن الذي فعل البدعة المكفرة صغير لم يبلغ بعد فإننا لا نحكم عليه بمقتضى هذه البدعة لفوات شرط ووجود مانع، ومنها:- العلم، أي أن يكون عالمًا بحقيقة حكم هذه البدعة التي وقع فيها وأنها مخالفة للشرع، وضده الجهل وذلك للدليل الأثري والنظري، فأما الأثري فلقوله تعالى {لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ} فمن لم تبلغه الحجة فإنه لم تتحقق في حقه النذارة، وقال تعالى {رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ} وليس من طاقة النفس أن تكلف بما لا تعلمه وقال تعالى {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} والذي لم يبلغه العلم منزل منزلة من لم يأته رسول، وقال تعالى {رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} فالله تعالى قد أرسل الرسل

عليهم الصلاة والسلام مبشرين ومنذرين وأقام سبحانه للناس أسباب الهداية ومن تمام حكمته وعدله جل وعلا أنه لا يعذب أحدًا إلا بعد قيام الحجة عليه، والذي لا يعلم لم تقم الحجة عليه، قال العباس (وهذا أصل لابد من إثباته وهو أنه قد دلت النصوص على أن الله لا يعذب إلا من أرسل إليه رسولًا تقوم به الحجة عليه).اهـ. وثبت أن النبي ﷺ عذر خلاد بن رافع جهله في تفويت الطمأنينة لما قال له ((والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا فعلمني)) فعلمه ولم يأمره بقضاء ما فاته في السابق وذلك لأنه لم يكن يعلم وكان جاهلًا بحقيقة الحال فعذره، وعذر عدي ابن حاتم لما عقد العقالين وأكل وقد طلع الفجر لجهله بحقيقة الحكم، فلم يأمره بالقضاء وعذر المستحاضة التي قالت ((وإنها تمنعني الصوم والصلاة)) لجهلها بحقيقة الحال فبين لها الحكم ولم يأمرها بالقضاء، وعذر من جهل تحويل القبلة فافتتحوا الصلاة إلى القبلة المنسوخة فلما جاءهم العلم استداروا كما هم إلى الكعبة وكذلك من كان بعيدًا عن المدينة كالمسلمين الذين بمكة واليمن والحبشة، عذرهم جميعًا فلم يأمر أحدًا بالقضاء، ولما زيد في صلاة الحضر لم يكن ثمة وسائل ينقل بها هذا التغيير سريعًا فبقي طوائف من المسلمين من البعيدين عن مهبط الوحي يصلون على صلاتهم الأولى وعذر الجميع للجهل ولم يأمر أحدًا بالقضاء، وعذر المتكلم في الصلاة جاهلًا الحكم وبين له الحكم في ذلك ولم يأمره بالإعادة، وعذر من بال في مسجده لأنه كان جاهلًا، والوقائع في عهده كثيرة على هذا المنوال مما يفيدنا أن العلم بالتشريع شرط في قيام الحجة والمؤاخذة، وأن الجهل عذر رافع للتكليف ولكن هذا ليس على إطلاقه كما سيأتي في المسألة التي بعدها إن شاء الله تعالى وأما الدليل النظري:- فلأن المتقرر في قواعد الشرع أن الشرائع لا تلزم إلا بالقدرة على العلم والعمل، والمتقرر فيها أنه لا تكليف إلا بعلمٍ ولا عقوبة إلا بعد إنذار وبناءً عليه فإذا

كان الشخص الذي وقع في هذه البدعة المكفرة جاهلًا فإنه ينتظر بتكفيره حتى تقوم عليه الحجة بالتعليم وإزالة الجهل عنه ومنها:- القصد وضده الخطأ، فالقصد شرط والخطأ مانع، ودليله قوله تعالى {رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} وكلنا نعرف حديث الرجل الذي قال ((اللهم أنت عبدي وأنا ربك)) فقال النبي ﷺ ((أخطأ من شدة الفرح)) فهذا الرجل لم يقصد قول ذلك، وبناء عليه فإن كان الذي وقع في هذه البدعة المكفرة وقع فيها خطًا عن غير قصدٍ فإنه ينتظر بتكفيره حتى يتحقق فيه الشرط وينتفي في حقه المانع، وهذا واضح، ومنها:- الاختيار وضده الإكراه، أي أن يفعل البدعة المكفرة وهو مختار لها مقبل عليها بقلبه وجوارحه، وبناءً عليه فلو أنه وقع في شيءٍ من البدع المكفرة بسبب الإكراه الذي يسمى إكراهًا شرعًا فإنه غير مؤاخذ، والدليل أثري ونظري فأما الأثري فقوله تعالى {مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} وفي الحديث ((إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه))"حديث حسن" وأما النظري فلأن إرادة القلب لها شأنها في أفعال الظاهر والمكره لا يريد هذا الفعل ولكنه أكره عليه فهو يأباه بقلبه وإرادته، ولأنه بهذا الإكراه صار كالآلة في يد المكره فمؤاخذته في هذه الحالة تنافي العدل، ومنها:- عدم التأويل وضده وجود التأويل، فعدم التأويل شرط ووجوده مانع، وبناءً عليه فإذا كان من وقع في هذه البدعة وقع فيها عن تأويل فإنه ينتظر بتكفيره حتى يكشف له الأمر وتزال عنه الشبهة وتتضح له المحجة، لكن لابد أن يكون تأويلًا سائغًا، فالتأويل السائغ والإعذار به له اعتبار في مسألة تكفير المعين، ولذلك فإن النبي ﷺ بلغه أن فلانًا من عماله على خيبر كان يبيع الصاع بالصاعين قال ((أوهٌ عين الربا)) ولم يدخله في لعنة آكل الربا لأنه كان متأولًا، ثم إن الذين بلغهم قوله ﷺ ((إنما الربا في النسيئة)) ظنوا

وتأولوا أن هذا من باب الحصر في الربا فلا ربا إلا هذا فأجاز وأبيع الصاعين بالصاعين يدًا بيد، مثل ابن عباس وأصحابه، فما تقول في ذلك؟ هل فعلوه عنادًا و مكابرة؟ أم عن ظن وتأويل؟ لا شك أنه الثاني، وكذلك نص السلف على أن ما استباحه أهل البغي من دماء أهل العدل بتأويل سائغ لم يضمن بقود ولا دية ولا كفارة وإن كان قتلهم وقتالهم محرمًا، لكن ليس كل من ادعى التأويل يعذر هكذا بإطلاق بل يشترط في ذلك التأويل أن لا يكون في أصل الدين الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، وقبول شريعته فلابد من تقييد ذلك بذلك، فهذه لمحة مختصرة عامة في شرط تكفير المعين وموانعه، وخلاصة هذه المسألة أن المعين المبتدع لا يكفر إلا بأمرين:- الأول:- أن تكون بدعته من البدع المكفرة، الثاني:- أن تتوفر فيه شروط التكفير وتنتفي موانعه والله أعلى وأعلم .

المسألة الرابعة:- وهو كالإتمام لما قبله، فأقول قال صاحب نواقض الإيمان العلمية والعملية:- (يفرق أهل السنة رحم الله أمواتهم وثبت أحياءهم بين التكفير المطلق وتكفير المعين، ففي الأول يطلق القول بتكفير صاحبه - الذي تلبس بالكفر- فيقال:- من قال كذا، أو فعل كذا فهو كافر، ولكن الشخص المعين الذي قاله أو فعله لا يحكم بكفره إطلاقًا حتى تجتمع فيه الشروط وتنتفي عنه الموانع فعندئذٍ تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها).اهـ. قلت:- وهذا هو الذي جرى عليه أهل السنة، ولذلك أربع قواعد مهمة في هذا الباب أحب منك يا أخي الكريم أن تكررها حتى تحفظها وهي:- الأولى:- التكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين إلا بعد ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، الثانية:- التبديع المطلق لا يستلزم تبديع المعين إلا بعد ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، الثالثة:- التفسيق العام لا يستلزم تفسيق المعين إلا بعد ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، الرابعة:- التأثيم العام لا يستلزم تأثيم المعين إلا بعد

ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، ولابد من هذا التفريق فليس كل من وقع في الكفر كفر، ولا في البدعة بدع ولا في الفسق فسق ولا في الإثم أثم، بل للقول والفعل حكم وللفاعل حكم آخر فالحكم على الأعيان له قيود وضوابط قررها أهل السنة لابد من تطبيقها إذا كنت تريد الحكم على الأعيان، قال أبو العباس رحمه الله تعالى (وليس لأحدٍ أن يكفر أحدًا من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة) وقال (إن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين وإن التكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه) وقال أيضًا (الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق وقد تكون عنده ولم تثبت عنده أو لم يتمكن من فهمها وقد يكون عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهدًا في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطاياه كائنًا من كان سواءً كان في المسائل النظرية أو العملية هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام) قلت:- فالتكفير العام المطلق يجب القول بعمومه وإطلاقه وأما الحكم على المعين بأنه كافر فهذا يقف على الدليل المعين فإن الحكم يقف على ثبوت شروط وانتفاء موانعه فالكفر من الوعيد الذي نطلق القول به، ولكن لا نحكم للمعين بدخوله في ذلك المطلق حتى يقوم فيه المقتضي الذي لا معارض له، وأهل السنة في هذا المذهب وسط بين فريقين، بين من أطلق لسانه في تكفير المعين بلا شروط ولا قيود ولا ضوابط وبين من امتنع عن تكفير المعين مطلقًا فأغلق باب الردة، وهذا باطل وهذا باطل والحق الوسط، وهذا هو الهدى نسأل الله تعالى أن يغفر لنا زلل اللسان والجنان

والبنان والله أعلى وأعلم .

المسألة الخامسة:- اعلم أن أهل العلم رحمهم الله تعالى قد اشترطوا للتكفير قيام الحجة وقرروا باتفاقهم أن بلوغ الحجة شرط في قيامها، ولكن اختلفوا في فهم الحجة، هل هو شرط أو لا؟ والأقرب عندي أن الخلاف لفظي، لأن عندنا:- مطلق الفهم والفهم المطلق فالكل اشترطوا مطلق الفهم، والكل نفوا اشتراط الفهم المطلق، فالفهم الذي يشترطه من قال به لا يعنون به الفهم الطلق بل مطلق الفهم، والذين نفوا اشتراط الفهم لم يعنوا به نفي مطلق الفهم وإنما عنوا به نفي الفهم المطلق، ولو نظرت إلى أقوال الأئمة في هذه المسألة لوجدت خلاصتها هو ما ذكرته لك هنا، لكن انظر فيها بعين العدل والإنصاف والتجرد يتضح لك الحق في هذه المسألة والله أعلم .

المسألة السادسة:- اعلم أرشدك الله تعالى أننا حيث قلنا إن الجهل عذر فإننا لا نعني به كل جهل وإنما نعني به الجهل في المسائل الدقيقة الخفية التي يختص أهل العلم بمعرفتها وأما المسائل الظاهرة الكبيرة في الدين فإن الجهل ليس بعذر فيها، هذا ما قرره أهل العلم رحمهم الله تعالى ونقولهم في ذلك كثيرة جدًا نقتصر على بعضها:- قال ابن تيمية رحمه الله تعالى (وهذا كثير غالب في الأعصار والأمصار التي تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق فلهؤلاء من عجائب الجهل والظلم والكذب والنفاق والكفر والضلال ما لا يتسع لذكره مقال، وإذا كان في المقالات الخفية فقد يقال إنه فيها مخطئ ضال، لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها لكن ذلك يقع في طوائف منهم في الأمور الظاهرة التي يعلم الخاصة والعامة من المسلمين أنها من دين الإسلام بل اليهود والنصارى والمشركون يعلمون أن محمدًا ﷺ بعث بها، وكفر من خالفها مثل أمره بعبادة الله وحده لا شريك له ونهيه عن عبادة أحدٍ سواه من الملائكة

والنبيين أو غيرهم فإن هذا أظهر شعائر الإسلام ومثل معاداة اليهود والنصارى والمشركين ومثل تحريم الفواحش والربا والخمر والميسر ونحو ذلك، ثم تجد كثيرًا من رؤوسهم وقعوا في هذه الأنواع فكانوا مرتدين وإن كانوا قد يتوبون من ذلك - إلى أن قال - وأبلغ من ذلك أن منهم من يصنف في دين المشركين والردة عن الإسلام، كما صنف الرازي كتابه في عبادة الكواكب وأقام الأدلة على حسن ذلك ومنفعته ورغب فيه، وهذه ردة عن الإسلام باتفاق المسلمين وإن كان قد يكون عاد إلى الإسلام).اهـ. فانظر كيف فرق رحمه الله تعالى بين المقالات الخفية والأمور الظاهرة وقال الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله تعالى (إن الشخص المعين إذا قال ما يوجب الكفر فإنه لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها وهذا في المسائل الخفية التي قد يخفى دليلها على بعض الناس وأما ما يقع منهم في المسائل الظاهرة الجلية أو ما يعلم من الدين بالضرورة فهذا لا يتوقف في كفر قائله).اهـ. وقال أصحاب اللجنة الدائمة (يختلف الحكم على الإنسان بأنه يعذر بالجهل في المسائل الدينية أو لا يعذر باختلاف البلاغ وعدمه، وباختلاف المسألة نفسها وضوحًا وخفاءً وتفاوت مدارك الناس قوة وضعفًا).اهـ. والنقول في ذلك كثيرة وهذا كافٍ في هذه الوريقات المختصرة حتى لا نطيل والله أعلم .

المسألة السادسة:- اعلم رحمك الله تعالى أن المبتدع الكافر والفاسق يتفقان في أن كلًا منهما قد خالف الشرع وأحدث في الدين ما ليس منه، وعمل عملًا ليس عليه أمر النبي ﷺ وأنه يجب أن يبذل معه ما يستطاع من الدعوة والنصح والتوجيه، والتذكير والتخويف وإن أصر وعاند فلابد من زجره وتهديده ووعيده، ولابد من إقامة الحجة عليه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن وأن يكشف ما عندهم من الشبه وأن يستمع لحججهم ويرد عليها وتكسر على صخرة

الكتاب والسنة، وأن كلًا منهما على هاوية من الشر عظيمة وحفرة من الزندقة سحيقة وأنه معرض نفسه للحرمان من ورود حوض النبي ﷺ لأن وروده وقف على أهل الاتباع ولا حق فيه لأهل الابتداع، وكذلك وجوب التحذير منهم ولو بأعيانهم إذا تطلب الأمر والتحذير من مجالستهم كما عليه عامة أهل السنة رَحِمَهُمُ اللهُ أمواتهم وثبت أحياءهم والله ربنا أعلى وأعلم .

المسألة السابعة:- وهي بيت القصيد من هذه الكتابة وهي ذكر ما يتخرج على هذه القاعدة المهمة من الفروع وأسأله جل وعلا أن يلهمني فيها الاستيفاء فأقول وبالله التوفيق ومنه أستمد الفضل والعون:-

الفرع الأول:- هل يبغض المبتدع؟ فأقول:- نعم يجب علينا بغض المبتدعة باتفاق أهل السنة لكن هل هو البغض المطلق أو هو مطلق البغض؟ أقول:- هذا يختلف باختلاف المبتدع، فأما المبتدع الذي كفرناه ببدعته المكفرة فإننا نبغضه البغض المطلق لأننا نعامل المبتدع الكافر معاملة الكفار، وأما المبتدع الذي لا يكفر ببدعته فإننا نبغضه مطلق البغض أي بعض البغض لا كله ويختلف هذا البغض للمبتدع الفاسق بحسب كبر بدعته وصغرها فنبغضه بقدر بدعته ومخالفته للشرع ونحبه بقدر ما بقي معه من الإيمان، وقد تقرر عند أهل السنة أن الإنسان قد يجتمع فيه موجب الحب وموجب البغض، والمبتدع الفاسق لم يخرج من الدين بالكلية بحيث يبغض البغض المطلق كبغض الكفار، بل بقي معه شيء من الإيمان، فإيمانه الباقي يوجب حبه بقدره، ومخالفته وبدعته وإحداثه توجب بغضه بقدرها هكذا قرره أهل السنة، فالمحبة والبغض تختلف باختلاف ما معه من الإيمان، فأهل البدع على مختلف أصنافهم كلهم يستحقون البغض إلا أنه لا ينبغي المساواة بينهم في البغض نظرًا لتفاوتهم في الابتداع والبعد عن السنة، فليس بغضنا للجهمية كبغضنا لأصحاب

الذكر الجماعي وهكذا، ومن زعم المساواة بينهم في البغض وأنهم يبغضون على درجة واحدة فقد خالف المنهج الصحيح وأخطأ خطًا كبيرًا، بل إن أهل البدع منهم من هو مجمع على كفره وزندقته، ومنهم من هو معدود من أهل الفسق ببدعته ومنهم من له بدع صغيرة لا تصل به إلى حد الفسق الأكبر، فمن أهل البدع من هو مسلم فنحبه لإسلامه وما فيه من خصال البر والخير، وإن كنا نبغضه لابتداعه في الدين، فهو محبوب من وجه ومبغوض من وجهٍ آخر، وأنت خبير بأن الإيمان عند أهل السنة ليس جزءًا واحدًا إذا ذهب بعضه ذهب كله، لا وإنما هذا مذهب الوعيدية والمرجئة، وأما أهل السنة فالإيمان عندهم درجات وشعب وذهاب بعضه لا يوجب ذهابه كله، لأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فانتبه لهذا، ويقرر هذا الكلام أبو العباس رحمه الله تعالى بقوله (وإذا اجتمع في الرجل الواحد خير وشر وفجور وطاعة ومعصية وسنة وبدعة، استحق من الموالاة بقدر ما فيه من الخير واستحق من المعاداة والعقاب بحسب ما فيه من الشر، فيجتمع في الشخص الواحد موجبات الإكرام والإهانة، فيجتمع له من هذا وهذا، كاللص الفقير تقطع يده لسرقته ويعطى من بيت المال ما يكفي لحاجته، هذا هو الأصل الذي اتفق عليه أهل السنة والجماعة وخالفهم الخوارج والمعتزلة فلم يجعلوا الناس إلا مستحقًا للثواب فقط، أو مستحقًا للعقاب فقط).اهـ. وهذا المذهب هو العدل والحق والإنصاف والوسط بين الغالي والجافي، فالغلاة من الوعيدية جعلوا أصحاب الذنوب على درجة واحدة في استحقاقهم للعقاب والمرجئة تساهلوا في صاحب الكبيرة فالوعيدية قالوا:- إن صاحب الكبيرة من المبتدعة وغيرهم من أصحاب الذنوب يجب بغضهم البغض المطلق، والمرجئة قالوا:- بل نحبهم الحب المطلق، وأما أهل السنة فقالوا:- بل يحبون بقدر ما بقي معهم من الإيمان ويبغضون بقدر ما معهم من المخالفة

والعصيان والابتداع، فإن تجاوز ببدعته دائرة الإسلام فالواجب بغضه البغض المطلق وإن كان لا يزال في دائرة الإسلام فيبغض من وجه ويحب من وجه ويختلف ذلك باختلاف إحداثه وبدعته ومخالفته، وهذا متفرع عن وسطية أهل السنة والتي تميز بها أهل الحق ولله الحمد والمنة، وبه تعلم أن بغض أهل السنة للمبتدع نوعان:- البغض المطلق أي البغض الكامل وهذا لصاحب البدعة المكفرة المحكوم بكفره ومطلق البغض أي بعضه، وهذا لصاحب البدعة المفسقة وهذا واضح ولله الحمد والمنة وأنا أرى أنه لا داعي لنقل بعض المرويات عن السلف في تقرير وجوب بغض أهل البدع لأنها صارت من المعلوم عند أهل العلم بالضرورة .

الفرع الثاني:- هل يعادى أهل البدع؟ أقول:- نعم يجب معاداة أهل البدع باتفاق أهل السنة لكن هل هي المعاداة المطلقة أو مطلق المعاداة؟ أقول:- هذا يختلف باختلاف أحوال أهل البدع فأما المبتدع ذو البدعة المكفرة الذي حكمنا عليه بأنه كافر فإنه يجب معاداته في الله المعاداة الكاملة المطلقة، وأما من دونه من المبتدعة والذين لا يزالون في دائرة الإسلام فإننا نعاديهم مطلق المعاداة أي بعضها، وتختلف معاداة فساق المبتدعة باختلاف عظم ابتداعهم وصغره، وكل يعادى على حسب بدعته، أما أصل المعاداة فمتفق عليه بين أهل السنة فالمبتدعة ليسوا على درجة واحدة في الإحداث والمخالفة، والواجب علينا أن نعطي كل ذي مخالفة ومعصية حقه من المعاداة فليست عداوتنا لمن يقرأ الفاتحة عند ابتداء الخطوبة كعداوتنا لمن يسب صحابة رسول الله ﷺ فالمبتدع الكافر يعادى المعاداة المطلقة لأننا نعامله معاملة الكفار والكفار يجب معاداتهم المعاداة المطلقة والمبتدع الفاسق يعادى مطلق المعاداة لأننا نعامله معاملة عصاة الموحدين، وعصاة الموحدين يعادون مطلق المعاداة وهذا الفرع راجع لأصل الموالاة والمعاداة، فإن الشخص يوالى ويعادى

بحسب موالاته للدين ومعاداته له، فمن عادى الدين المعاداة المطلقة فإننا نعاديه المعاداة المطلقة ومن والى الدين الموالاة المطلقة فإننا نواليه الموالاة المطلقة ومن والى في جانب وعادى في جانب فإننا نواليه بقدر موالاته ونعاديه بقدر معاداته وهذا واضح، وهذا هو المنهج الوسط وعليه جرى أهل السنة رحم الله أمواتهم وثبت أحياءهم والله أعلم .

الفرع الثالث:- هل نتبرأ من أهل البدع؟ أقول:- نعم تجب البراءة من البدعة وأهلها باتفاق أهل السنة، فالمبتدعة تجب البراءة منهم ومما أحدثوه من البدع، ولكن هل هي البراءة المطلقة أو مطلق البراءة؟ أقول:- هذا يختلف باختلاف أحوال أهل البدع، فأما المبتدع المحكوم بكفره بسبب بدعته المكفرة فإنه يتبرأ منه البراءة المطلقة لأننا قررنا أننا نعامله معاملة الكفار والكفار يجب البراءة منهم البراءة المطلقة وأما المبتدع المحكوم بفسقه والذي لا يزال في دائرة الإسلام فإننا نحكم عليه بمطلق البراءة أي بعض البراءة وتختلف هذه البغضية باختلاف كبر ابتداعه وصغره لأن المبتدع المحكوم بفسقه يعامل معاملة عصاة الموحدين، وعصاة الموحدين يتبرأ منهم مطلق البراءة فمثلًا نحن نتبرأ من الإسماعيلية البراءة المطلقة، ونتبرأ من النصيرية البراءة المطلقة، ونتبرأ من الرافضة البراءة المطلقة ونتبرأ من القاديانيين البراءة المطلقة ونتبرأ من عباد القبور البراءة المطلقة ونتبرأ من الدروز البراءة المطلقة ونتبرأ من الجهمية أتباع الجهم بن صفوان البراءة المطلقة، لأن كل هؤلاء قد حكمنا عليهم بالكفر بسبب بدعتهم المكفرة، وأما الأشاعرة والماتريدية ومرجئة الفقهاء وأصحاب الذكر الجماعي والمعتزلة والكلابية ونحوهم فإننا نتبرأ منهم مطلق البراءة لأنهم ليسوا بكفار عندنا، أي لا يزالون في دائرة الإسلام، وهذا من باب التمثيل في الحالتين لا من باب الحصر، والمهم الذي أريدك أن تعرفه أن براءة

أهل السنة رحمهم الله تعالى من أهل البدع على قسمين:- البراءة المطلقة وهي للمبتدعة المحكوم بكفرهم، ومطلق البراءة وهي للمبتدعة المحكوم بفسقهم ممن لا يزال معه أصل الإيمان والإسلام، وعلى ذلك جرى أهل السنة رحم الله أمواتهم وثبت أحياءهم .

الفرع الرابع:- هل يصلى على أهل البدع؟ أقول:- لا نقول (لا يصلى عليهم بإطلاق) ولا نقول (يصلى عليهم بإطلاق) بل هذا يختلف باختلاف أهل البدع، فأما المبتدع المحكوم بكفره فإنه لا يصلى عليه لأننا نعامله معاملة الكفار، والكفار لا يصلى عليهم وأما المبتدع الفاسق الذي بقي معه أصل الإسلام فإنه يصلى عليه، لكن إن تخلف عن الصلاة عليه أهل الدين والصلاح زجرًا عن فعله وترهيبًا من بدعته فحسن، وإلا فالأصل أنه يصلى عليه، وعلى ذلك وردت أقوال أهل العلم فالإسماعيلية والرافضة والقدرية مجوس هذه الأمة والباطنية والنصيرية وغلاة الصوفية وملاحدة الفلاسفة ومن في حكمهم ممن يكفر ببدعته لا يصلى عليهم ولا كرامة لهم، بل يحفر لأحدهم في أرضٍ نائية ويوارى حتى لا يتأذى الناس برائحته كالقمامة تدفن في موضع بعيد من الأرض، قال ابن عباس في القدرية (أولئك شرار هذه الأمة، لا تعودوا مرضاهم ولا تصلوا على موتاهم) وقال الإمام في حق القدرية والإباضية (لا يصلى على موتاهم ولا تتبع جنائزهم ولا تعاد مرضاهم) وقال الإمام أحمد في الرافضي (أنا لا أشهده، يشهده من شاء) وأفتى أبو ثور بأنه لا يصلى خلف القدرية ولا يعاد مرضاهم ولا تشهد جنائزهم، وقال بشر ابن الحارث في الجهمية (لا تجالسوهم ولا تكلموهم وإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم) وقد أفتى محمد بن يحيى العدني بأنه لا يصلى خلف من يقول:- القرآن مخلوق ولا يصلى عليه ولا تشهد جنازته، وقال أبو العباس (لكن من علم منه النفاق والردة فإنه

لا يجوز لمن علم ذلك منه الصلاة عليه وإن كان مظهرًا للإسلام) قلت:- وقد قال تعالى {وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ} وهذا في حق المنافقين، وقال أبو العباس في حق النصيرية (ولا يجوز دفنه في مقابر المسلمين ولا يصلى على من مات منهم).اهـ. وهذا كله في حق من يكفر ببدعته، وأما من لا يكفر ببدعته فإنه لابد من الصلاة عليه، قال أبو العباس رَحِمَهُ اللَّهُ (وأما من كان مظهرًا للفسق مع ما فيه من الإيمان كأهل الكبائر فهؤلاء لابد أن يصلي عليهم بعض المسلمين).اهـ. وعليه فإذا تيقنا كفر المبتدع فهو ملحق بالكفار والمنافقين في عدم جواز الصلاة عليهم، وإن ثبت بقاء أصل إيمان المبتدع فحكمه حكم عصاة الموحدين، وعصاة الموحدين يصلى عليهم، لكن كما ذكرت لك سابقًا أنه إن تخلف عن الصلاة عليه أهل الديانة والصلاح زجرًا للعامة عن هذه المخالفة التي وقع فيها هذا المبتدع فهو حسن كما تخلف النبي ﷺ عن الصلاة على قاتل نفسه والمدين الذي لم يترك وفاءً والغال، قال أبو العباس رَحِمَهُ اللَّهُ (وإذا ترك الإمام وأهل العلم والدين الصلاة على بعض المتظاهرين ببدعة أو فجور زجرًا عنها لم يكن ذلك محرمًا للصلاة عليه والاستغفار له).اهـ. وقال الألباني (الفاجر المنبعث في المعاصي والمحارم مثل تارك الصلاة والزكاة مع اعترافه بوجوبهما والزاني ومدمن الخمر ونحوهم من الفساق فإنه يصلى عليهم إلا أنه ينبغي لأهل العلم والدين أن يدعوا الصلاة عليهم عقوبة وتأديبًا لأمثالهم كما فعل النبي ﷺ).اهـ. والله ربنا أعلى وأعلم .

الفرع الخامس:- هل تتبع جنائز أهل البدع؟ أقول:- هذا فرع عن الذي قبله، واتباع الجنازة فرع عن جواز الصلاة على الميت، فإذا كان هذا المبتدع ممن حكمنا عليه بأنه كافر بسبب بدعته المكفرة فإنه لا تتبع جنازته، وإنما يذهب معه من يواريه ومن يحتاج إليهم في المساعدة فقط بنية التخلص من هذه الجثة الفاسدة الخاطئة، لا

بنية اتباعه وإكرامه وتشييعه لأن المبتدع الكافر ببدعته يعامل معاملة الكفار، وهكذا نعامل الكفار إذا ماتوا بيننا وأما إن كان المبتدع غير محكوم عليه بالكفر أي أنه لا يزال معه أصل الإسلام فإنه تتبع جنازته لكن لو ترك أهل الدين والصلاح اتباع جنازته زجرًا للعامة عن فعله فهو طيب جدًا كما ذكرناه سابقًا في الصلاة، فالقول في الصلاة عليه واتباعه قول واحد، قال محمد بن حمدان الطرائفي:- سألت الربيع بن سليمان عن القرآن؟ فقال:- كلام الله غير مخلوق فمن قال غير هذا فإن مرض فلا تعودوه وإن مات فلا تشهدوا جنازته، كافر بالله العظيم، وأصل ذلك قوله تعالى {وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ} وعن أبي قتادة رضي الله عنه قال ((كان رسول الله ﷺ إذا دعي إلى جنازة سأل عنها فإن أثني عليها خيرًا صلى عليها وإن أثني عليها شرًا قال (شأنكم بها) ولم يصل عليها)) "رواه أحمد والحاكم وسنده جيد" وقال سعيد بن المسيب:- رب جنازة ملعونة، ملعون من شهدها، ولما كان أبو معاوية محمد بن حازم يرمى بالإرجاء والشراب لم يصل عليه وكيع، وعن عبدالصمد ابن يزيد قال سفيان بن عيينة لصديق له:- من أين جئت؟ قال:- من جنازة فلان، قال:- لا أحدثك بحديث سنة، استغفر الله ولا تعد، نظرت إلى رجل يشتم أصحاب محمدٍ ﷺ واتبعت جنازته وقال سفيان رحمه الله تعالى:- من تبع جنازة مبتدعٍ لم يزل في سخط الله عز وجل حتى يرجع وقد تقدمت بعض النقول في النهي عن شهود جنائز أهل البدع في الفرع الذي قبل هذا والله أعلم .

الفرع السادس:- هل يدفن أهل البدع في مقابر المسلمين؟ أقول:- هذا يختلف باختلاف حال المبتدع، فأما المبتدع المحكوم عليه بالكفر فإنه لا يدفن في مقابر المسلمين لأن مقابر المسلمين وقف عليهم ولا حق للكافر فيها بل يدفن مع إخوانه الكفرة أو يوارى في أرضٍ بعيدة عن البلد والمهم أنه لا يدفن في مقابر أهل الإسلام،

وأما المبتدع المحكوم عليه بالفسق فقط فإنه يدفن مع المسلمين في مقابرهم لأنه مسلم لكنه ناقص الإيمان ونقص إيمانه هذا لا يخرجه عن دائرة الإسلام بل نعامل هذا المبتدع معاملة عصاة الموحدين، والله أعلم .

الفرع السابع:- هل يدعى للمبتدع بعد موته بالرحمة أو يستغفر له؟ أقول:- إن كان المبتدع من المحكوم عليهم بالكفر بسبب هذه البدعة المكفرة مع ثبوت الشروط وانتفاء الموانع فإنه لا يجوز الدعاء له بالرحمة ولا يجوز الاستغفار له لأنه كافر والكافر هذا شأنه بعد موته، قال تعالى {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ} والمشرك إذا ذكر وحده دخل معه الكافر تبعًا كما هو مقرر في موضع آخر، فلا يجوز لأحدٍ أن يستغفر لهذا المبتدع ولا أن يدعو له بالرحمة لأن الدعاء والاستغفار له فرع عن إسلامه، وهذا ليس بمسلم، وأما إن كان هذا المبتدع ممن لا يكفر ببدعته فإنه يدعى له ويستغفر له، لأنه مسلم ووجود بدعته لا ينقض أصل إسلامه، فيدعى ويستغفر له، بل هو في هذه الحالة أحوج من غيره بالدعاء له والاستغفار له لأنه مات على هذه المخالفة، وعصاة الموحدين يدعى لهم ويترحم عليهم ويستغفر لهم فانظر بالله عليك كيف يسرت هذه القاعدة معرفة أحكام هذه الفروع وهذا يفيدك أهمية التأصيل والتقعيد والله المستعان .

الفرع الثامن:- هل يورث المبتدع إذا مات؟ أقول:- هذا يتفرع على هذه القاعدة العظيمة فالمبتدع ذو البدعة المكفرة إذا حكمنا عليه بأنه كافر لثبوت الشروط وانتفاء الموانع هذا لا يورث إذا مات لأن النبي ﷺ قال ((لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر)) وقال ((لا يتوارث أهل ملتين شتى)) وحيث حكمنا على هذا المبتدع بأنه كافر فإننا نلحقه بإخوانه الكفرة فورثته المسلمون لا حق لهم في ماله لأنه كافر،

والتوارث لا يكون إلا بين مسلم ومسلم، فالمسلم لا يرث إلا المسلم، وأما الكافر فإن ماله يكون فيئًا لبيت مال المسلمين، وأما إذا كان هذا المبتدع من أصحاب البدع المفسقة فإنه يعامل معاملة عصاة الموحدين، وعصاة الموحدين يرثهم أقاربهم إذا ماتوا لأنهم لا يزالون في دائرة الإسلام، ووجود الأمر المفسق من معصية أو بدعة لا يمنع التوارث بينهما، لأن الذي يمنع إنما هو اختلاف الدين، قال ابن قدامة رحمه الله تعالى (أجمع أهل العلم على أن الكافر لا يرث المسلم) وقال جمهور الصحابة والفقهاء:- (لا يرث المسلم الكافر وهذا يروى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأسامة بن زيد وجابر بن عبدالله وبه قال عمرو بن عثمان وعروة والزهري وعطاء وطاووس والحسن وعمر بن عبدالعزيز وعمرو بن دينار والثوري وأبو حنيفة وأصحابه، ومالك والشافعي وعامة الفقهاء وعليه العمل).اهـ. فهنا مسألتان أحدهما:- توريث الكافر من المسلم وهذا مجمع على منعه، والثانية:- توريث المسلم من الكافر وهي خلافية والحق منعه لثبوت الأدلة بالمنع، وأما أقوال بعض الصحابة الذين أجازوه فلا حجة فيها لمخالفتها للنص الصحيح الصريح ولأنه قد خالفهم صحابة آخرون، وعلى ذلك جاءت كلمة السلف فقال عبدالرحمن بن مهدي (لو أن رجلًا جهميًا مات وأنا أرثه ما استحللت أن آخذ ميراثه) وقال أيضًا (ليس في أصحاب الأهواء شر من أصحاب جهم يدورون على أن يقولوا:- ليس في السماء شيء، أرى والله أن لا يناكحوا ولا يوارثوا) وقال أيضًا فيمن سب أصحاب النبي ﷺ (لو كان من عصبني ما ورثته) وقال البربهاري (قال بعض أهل العلم منهم أحمد بن حنبل:- الجهمي كافر ليس من أهل القبلة حلال الدم، لا يرث ولا يورث) ويروى عن الحارث المحاسبي أنه لم يأخذ شيئًا من مال أبيه مع شدة حاجته لأن أباه كان واقفيًا وقدريًا، وكل ذلك محمول على تكفيرهم، وأما من ليس بكافر فإنه يرث من

قريبه المسلم والله أعلم .

الفرع التاسع:- هل يرث المبتدع من أهل السنة؟ أقول:- هي عكس المسألة السابقة وجوابها يتفرع على هذه القاعدة العظيمة، فإن كان المبتدع قد وقع في البدعة المكفرة وثبتت عليه شروط التكفير وانتفت موانعه فإنه لا يرث من المسلم شيئًا، وهذا بالإجماع كما ذكرته لك سابقًا لأن الكافر لا يرث المسلم كما صح بذلك الحديث عن رسول الله ﷺ، وأما إذا كان لا يزال في دائرة الإسلام فإنه يرثه، وكل ذلك لأن أهل السنة يعاملون المبتدع الكافر معاملة الكفار والكفار لا يرثون منا ولا نرث منهم، ويعاملون المبتدع الفاسق معاملة عصاة الموحدين، وهؤلاء نرث منهم ويرثون منا والله أعلم .

الفرع العاشر:- هل يقتل المبتدع بسبب بدعته؟ أقول:- هذا يتفرع على هذه القاعدة فإن كان هذا المبتدع قد كفر ببدعته فإنه يعامل معاملة الكافر المرتد وقد تقرر في شريعتنا أنه يستتاب

ثلاثة أيام فإن تاب وإلا قتل لعموم قوله ﷺ ((من بدل دينه فاقتلوه)) وعلى ذلك وردت نصوص أهل السنة، فعن علي أنه قال لمن أنكر القدر فأقر به (والله لو قلت غير هذا لضربت الذي فيه عيناك بالسيف) وعن ابن عباس وابن عمر معناه، وقال عمر ابن عبدالعزيز ونافع ابن مالك (يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا) وأفتى رجاء بن حيوة وعبادة بن نسي بقتلهم، وقال مالك بن أنس والأوزاعي وعبيدالله بن الحسن العنبري (يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا) وكل ذلك قالوه في حق القدرية، وقال نافع مولى ابن عمر (القدرية يقتلون) وروي عن جماعات كثيرة من السلف في القدرية بأنهم يستتابون فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم بالسيف. وأنت خبير بأن علي ابن أبي طالب لما سمع مقالات الغلاة فيه وتيقن منها خَدَّ لهم الأخاديد في الأرض وسجرها

نارًا وألقاهم فيها ولما كان في عيد الأضحى قال خالد بن عبدالله القسري:- أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضحٍ بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا ولم يكلم موسى تكليمًا ثم نزل وذبحه، قال ابن القيم في النونية:-

وكذلك الجهم بن صفوان فإنه قتله صاحب الشرطة سلم بن أحوز بإفتاءٍ من أهل السنة وكذلك غيلان القدري قتله هشام بن عبدالملك بإفتاءٍ من أهل السنة، بل إن رجاء حيوة رَحِمَهُ اللَّهُ كتب إلى هشام (يا أمير المؤمنين فإنه قد بلغني أنه قد وقع في نفسك شيء من قتل غيلان وصالح، والله لقتلهما أفضل من قتل ألفين من الروم والترك).اهـ. وصالح هذا هو مولى ثقيف وله كلام في القدر، وقال الآجري في الشريعة (حدثني عمر ابن أيوب السقطي قال حدثنا الحسن بن عرفة قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن سلمة بن كهيل عن سعيد ابن عبدالرحمن بن أبزى قال:- قلت لأبي:- يا أبه، لو سمعت رجلًا يسب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما كنت تصنع؟ قال:- كنت أضرب عنقه) إسناده صحيح، وقال عبدالرحمن بن مهدي رَحِمَهُ اللَّهُ (من قال:- إن الله تعالى لم يكلم موسى يستتاب فإن تاب وإلا قتل) قلت:- فإذا كان المبتدع يكفر ببدعته كالقدرية والجهمية والرافضة والدروز والإسماعيلية والقاديانية والنصيرية ومن في حكمهم فإنهم يقتلون بعد استتابتهم ثلاثة أيام، وفي الحديث ((لا يحل دم امرئٍ يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله إلا بإحدى ثلاث:- الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)) وهذا المبتدع تارك لدينه مفارق للجماعة، وأفتى الإمام أحمد بأن من جحد علم الله تعالى فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وهذا كله في المبتدع الذي كفر ببدعته فيعامل معاملة المرتدين يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا، ولكن أنت خبير بأن قتلهم مرجعه ولاة الأمر فلا يفتي

بقتلهم إلا العلماء ولا ينفذ حكم القتل إلا الأمراء، فالعلماء هم المفوضون في السلطة العلمية والأمراء هم المفوضون بالسلطة التنفيذية فلا يجوز لآحاد المسلمين أن يقتل من شاء من أهل البدع بحجة أنه قد ثبت كفره عنده لأن الأمر يفتقر إلى اجتهاد واستتابة وكشف شبهة والتثبت من تحقق الشروط وانتفاء الموانع، وأما من لا يكفر ببدعته فإن الأصل حرمة دمه فلا يجوز قتله إلا إذا كان داعية لبدعته ولم يندفع شره إلا بقتله فيراجع فيه ولاة الأمر فإذا اتفقت كلمتهم على قتله فإنه يقتل دفعًا لشره وزجرًا لغيره، لأنه بهذه المثابة منزل منزلة الصائل الذي لا يندفع شره إلا بالقتل، فإذا كان الصائل على النفس والمال إذا لم يندفع شره إلا بقتله جاز قتله فلأن يقتل هذا الصائل على المعتقدات والدين من باب أولى، وأما إذا كان يندفع شره بتخويفه وإيقافه، وزجره أو حبسه وجلده، ومنع الناس من الجلوس معه فإنه لا يقتل لأن شره يندفع بما دون القتل والمهم أن ولاة الأمر عليهم أن يحفظوا دين الدين عن هذا الداعية إلى البدعة بما يناسب الحال ولكل مقام مقال والأمر متروك إلى ولاة الأمر، ولا ينبغي أن يتولى هذا المبتدع الفاسق شيئًا من أمر المسلمين لا وزارة ولا إدارة ولا رئاسة، حتى لا يتسلط بهذا المنصب على عقائد المسلمين ويستغلها في نشر باطله، وإذا أفتى ولاة الأمر بقتل المبتدع الفاسق لدفع شره على العامة فإن قتله لا يكون من باب الردة كالمبتدع الأول، بل يكون من باب التعزير، وأنت خبير بأن التعزير بابه واسع، وقد ثبت عن كثير من السلف تعزير أهل البدع بمختلف أنواع التعزير فقد ثبت أن عمر جلد صبيغ بن عسلٍ ونفاه وأمره أن لا يجالس الناس وأن لا يجالسوه لما كان يفتن الناس بمتشابه القرآن، وثبت أيضًا أنه ضرب قومًا كانوا يجتمعون فيدعون للمسلمين لما أحدثوا هذه البدعة وثبت أيضًا أنه رضي الله عنه ضرب الرجبيين الذين كانوا يصومون رجب كله، وثبت عن علي رضي الله عنه أنه ضرب قاصًّا كان يقص في المسجد

بالكوفة، ونقل اللالكائي أن عمر بن عبدالعزيز رحمه الله تعالى أُتي برجل سب عثمان رضي الله عنه فجلده ثلاثين سوطًا، وضرب آخر عشرة أسواطٍ لسبه عثمان فلم يزل ذلك الفاجر يسبه وهو يضربه حتى ضربه سبعين سوطًا، وقال الشافعي رحمه الله تعالى (حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال وأن يطاف بهم في العشائر ويقال:- هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام) وقال مالك بن أنس رحمه الله تعالى (القرآن كلام الله عز وجل، ومن قال القرآن مخلوق فإنه يوجع ضربًا ويحبس حتى يموت) وقال عبدالله ابن أحمد بن حنبل (سألت أبي عن رجل ابتدع بدعة يدعو إليها وله دعاة عليها هل ترى أن يحبس؟ قال:- نعم أرى أن يحبس وتكف بدعته عن المسلمين) وثبت عن السلف تعزيرهم بالنفي والتغريب والتعزير بما فيه إهانتهم كحصب الوجه بالتراب وتحريق كتبهم وإتلافها وهدم وتحريق أماكنهم التي يجتمعون فيها، وغير ذلك، وهذا اجتهاد مرجعه إلى ولاة الأمر، وقد أفتى ابن تيمية في أصناف كثيرة من البدع بوجوب تعزير أصحابها بالعقوبة البليغة التي تزجرهم وأمثالهم عن معاودة هذا الفعل، وهذا التعزير تفريع على عدم التكفير، وأما المبتدع الكافر فإنه لا يمكن من الحياة بل يستتاب فإن تاب وإلا قتل والله المستعان على المبتدعة في هذا الزمان الذين طالت أعناقهم واحترمت آراءهم وجعل لهم الحق في الحوار وإبداء وجهة نظرهم في مخالفة الشرع بدعوى حرية الأديان وفتح باب الحوار مع الطرف الآخر، ألا فلا نامت أعين الجبناء، فما أكثر موائد الحوار في عصرنا، مع الرافضة والصوفية وسائر المبتدعة، وهذه حرية فكرية ممقوتة لها آثارها السلبية ونتائجها السيئة، فياليت بني قومي يعلمون الخطر العظيم في فتح هذه الأبواب التي سدها السلف الصالح، ووالله إنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، ونسأل الله تعالى أن يهدي قادة المسلمين وعلماءهم إلى قول كلمة الحق لا يخافون

في الله لومة لائم، والله المستعان وهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

الفرع الحادي عشر:- هل يجوز السلام على أهل البدع؟ الجواب هذا فيه تفصيل، فإن كانت البدعة مكفرة فإنه لا يلقى عليهم سلام المسلمين لأن سلام المسلمين وقف عليهم فيما بينهم ولاحق للكافر فيه، هذا إذا ثبت كفر هذا المبتدع، وإنما يقال لهم في ابتدائه:- السلام على من اتبع الهدى، ذلك لأننا نعامل المبتدع الكافر معاملة الكفار، والكفار لا يجوز ابتداؤهم بسلام أهل الإسلام، ففي الصحيح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ ((لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه)) وفي الصحيح عن أنس مرفوعًا ((إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم)) وفي الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا ((إذا سلم عليكم اليهود فإنما يقول أحدهم:- السام عليك، فقل:- وعليك)) وفي صحيح البخاري ومسلم عن أبي سفيان أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ لهرقل ((أما بعد سلام على من اتبع الهدى)) وأما إن كان المبتدع الكافر في مجلس مع المسلمين فإنه يقال (السلام عليكم) على وجه العموم وينوى بها المسلمين لحديث أسامة ((أن النبي ﷺ مر على مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود فسلم عليهم النبي ﷺ)) وهو في الصحيحين وهذا كله في شأن المبتدع الكافر، وأما المبتدع الذي لا يكفر ببدعته فإن الأصل جواز السلام عليه لكن إن كان في ترك السلام عليه من باب زجره مصلحة خالصة أو راجحة فإنه يترك السلام عليه، من غير تحديد بثلاثة أيام، بل يترك إلى تحقق المصلحة المقصودة، كما ترك النبي ﷺ كلام الثلاثة الذين خلفوا وأمر الناس بترك كلامهم وابتدائهم بالسلام حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا، وإن لم يكن في ترك السلام على هذا الصنف من المبتدعة مصلحة

خالصة ولا راجحة فإن المشروع السلام عليهم ورده إن سلموا، لأنهم مسلمون ولا يزال معهم بقية إيمان، هذا هو خلاصة منهج سلف الأمة في السلام على أهل البدع، فالكافر يعامل معاملة الكفار في السلام والفاسق يعامل معاملة عصاة الموحدين في السلام، ولأن المتقرر في القواعد أن السلام من حق المسلم على المسلم كما ثبتت بذلك الأحاديث، قال الإمام مالك (لا ينكح أهل البدع ولا ينكح إليهم ولا يسلم عليهم) وقال (بئس القوم أهل الأهواء لا نسلم عليهم) وقال الإمام أحمد فيمن يقول لفظي بالقرآن مخلوق، قال (لا يصلى خلفه ولا يجالس ولا يكلم ولا يسلم عليه) وثبت عنه عمليًا إنه ترك السلام على رجلٍ من الواقفية وأفتى الإمام أحمد بن الرافضي لا يسلم عليه وقال ابن تيمية (وأما إذا أظهر الرجل المنكرات وجب الإنكار عليه علانية ولم يبقى له غيبة ووجب أن يعاقب علانية بما يردعه عن ذلك من هجر وغيره فلا يسلم عليه ولا يرد عليه السلام إذا كان الفاعل لذلك متمكنًا من ذلك من غير مفسدة).اهـ. وخلاصة الكلام أن المبتدع الكافر لا يسلم عليه أي أننا نلتزم ترك ابتدائه بالسلام دائمًا وإن لم يكن هجره مشروعًا وذلك لتحريم بداءته بالسلام، وأما رده فيرد عليه السلام إن لم يشرع هجره فإن كان هجره مشروعًا فلا يسلم عليه ابتداءً ولا ردًا، وأما المبتدع الفاسق فإن السلام عليه ابتداءً وردًا جائز في الأصل لكن إن كانت المصلحة الشرعية تقتضي تركه أو رده فالمتبع في ذلك المصلحة، وإلا فالأصل أن السلام عليه جائز والله أعلم .

الفرع الثاني عشر:- هل يهجر صاحب البدعة؟ أقول:- هذا يختلف باختلاف أهل البدع فأما المبتدع الكافر فإنه يهجر الهجر المطلق وذلك بعد استفراغ الوسع في دعوته والسعي في أسباب هدايته، وذلك لأن المشروع في حق الكافر أنه يهجر الهجر المطلق، وأما المبتدع الفاسق فإن المشروع في حقه مطلق الهجر إن كانت المصلحة

الشرعية تقتضي ذلك وإلا فلا يهجر فوق ثلاث لأن الأصل أنه لا يحل لمسلم أن يهجر مسلمًا فوق ثلاث، فإن كانت المصلحة الشرعية تقتضي هَجْرهَ شُرع الهجر بالقْدر المحقق للمصلحة، وإن بقي الهجر سنين، لأنه الآن هجر لمقصود شرعي وهو زجره ورجاء توبته وإقلاعه عن هذه المخالفة، وأما إذا كان الهجر لا يزيده إلا بعدًا ولا يجنى منه إلا المفاسد الخالصة أو الراجحة فإنه يستمر بدعوته ومواصلته ونصحه ولا يهجر، لأن الهجر في حق الكافر مقصود لذاته، وأما الهجر في حق الفاسق فإنه مشروع إن كان يحقق المصلحة الشرعية، فإن كان لا يحققها فلا يشرع، هذا هو الذي قرره أهل السنة فإننا نجدهم يأمرون بهجر المبتدع الكافر ولا يقيدونه بالمصلحة، ونجدهم يقيدون هجر المبتدع الفاسق بتحقق المصلحة ولذلك قال الشيخ محمد بن عثيمين وهو يوضح منهم السلف في مسألة هجر المبتدع (أما هجرهم فهذا يترتب على البدعة، فإذا كانت البدعة مكفرة وجب هجره، وإذا كانت دون ذلك فإننا نتوقف في هجره، إن كان في هجره مصلحة فعلناه وإن لم يكن فيه مصلحة اجتنبناه وذلك أن الأصل في المؤمن تحريم هجره لقول النبي ﷺ ((لا يحل لرجل مؤمن أن يهجر أخاه فوق ثلاث)) فكل مؤمن وإن كان فاسقًا فإنه يحرم هجره مالم يكن في الهجر مصلحة فإذا كان في الهجر مصلحة هجرناه لأن الهجر حينئذٍ دواء، أما إذا لم يكن فيه مصلحة أو كان فيه زيادة في المعصية والعتو فإن ما لا مصلحة فيه، تركه هو المصلحة).اهـ. قلت:- وذلك لأن أهل السنة يعاملون المبتدع الفاسق معاملة عصاة الموحدين، وعصاة الموحدين لا يهجرون إلا إن كان هجرهم يحقق المصلحة الخالصة أو الراجحة، قال ابن عبدالبر (ولا هجرة إلا لمن ترجوا تأديبه بها أو تخاف من شره في بدعة أو غيرها).اهـ. قلت:- والأسباب والدواعي لهجر هذا المبتدع كثيرة فمنها:- أن يكون داعية لبدعته ذا لسان سليط على أهل السنة وذا جدال

وخصال ومحاجة وملاججة يخشى على الجالس معه من الفتنة ببدعته فهذا يهجره من خشي الوقوع في حبائله، ومنها:- أن يكون في هجره زجر له عن بدعته رجاء أن يتوب ويعود عنها إلى حياض أهل السنة، فهذا يهجر حتى تتحقق المصلحة وتندفع المفسدة ومنها:- أن يكون في هجره زجرًا لغيره عن الوقوع فيما وقع فيه من البدعة، فهذا أيضًا يهجر بالقدر المحقق للمصلحة والدافع للمفسدة، فإن البدعة المفسقة لها مراتب، ويختلف الحال باختلاف صاحبها من كونه داعية أو مستترًا وغير ذلك ويختلف حال الهاجر من كونه عالمًا راسخًا لا يخاف عليه من المبتدع، أو كونه عاميًا جاهلًا يخاف عليه، وهكذا، والمهم أن تعلم أن المبتدع الكافر بعد دعوته إذا لم يرجع عنه فإنه يهجر الهجر المطلق وأما المبتدع الفاسق فإنه يهجر مطلق الهجر والله أعلم. قال أبو العباس (فلهذا ونحوه رأى المسلمون أن يهجروا من ظهرت عليه علامات الزيغ من المظهرين للبدع الداعين إليها والمظاهرين للكبائر، فأما من كان مستترًا بمعصيته أو مسرًا لبدعة غير مكفرة فإن هذا لا يهجر وإنما يهجر الداعي إلى البدعة إذًا الهجر نوع من العقوبة وإنما يعاقب من أظهر المعصية قولًا أو عملًا).اهـ. وقال أبو العباس أيضًا (وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك - أي بالهجر - بل كان يزيد الشر والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف، ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قومًا ويهجر آخرين كما أن الثلاثة الذين خلفوا كانوا خيرًا من المؤلفة قلوبهم، لما كان أولئك كانوا سادة مطاعين في عشائرهم فكانت المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم وهؤلاء كانوا مؤمنين، والمؤمنون سواهم كثير، فكان في هجرهم عز الدين وتطهيرهم من ذنوبهم، وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة والمهادنة تارة وأخذ الجزية تارة كل ذلك بحسب الأحوال

والمصالح).اهـ. ولعل المسألة قد اتضحت وبانت معالمها إن شاء الله تعالى وهو أعلى وأعلم .

الفرع الثالث عشر:- هل يقبل عمل المبتدع؟ أقول:- أما فيما بينه وبين الله تعالى فالأمر إليه جل وعلا أولًا وآخرًا، وأما فيما بيننا وبينه فإن تعبدات المبتدع القولية والعملية تختلف قبولًا وردًا باختلاف الحكم عليه، فأما المبتدع الكافر الذي حكمنا عليه بالكفر لوقوعه في البدعة المكفرة مع توفر شروط التكفير وانتفاء موانعه فإن تعبداته لا تقبل لأن من شرط قبول العبادات الإسلام، أي أن تصدر من مسلم، وهذا محكوم عليه بأنه كافر، ولأن الله تعالى يقول {وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاء مَّنثُورًا} وقال تعالى {قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا} وقال تعالى {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} وقال تعالى {وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} وقال تعالى {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً} وقال تعالى {وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} فالأعمال الصالحة لا تقبل عند الله تعالى مع الكفر وهذا المبتدع محكوم بكفره، ولذلك قال تعالى {قُلْ أَنفِقُواْ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَقَبَّلَ مِنكُمْ إِنَّكُمْ كُنتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلاَ يَأْتُونَ الصَّلاَةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى وَلاَ يُنفِقُونَ إِلاَّ وَهُمْ كَارِهُونَ} ولذلك قال أهل العلم:- الأعمال كلها شرط قبولها الإيمان فمن لا إيمان له لا يقبل له عمل فالعمل إذا قارنه الكفر لم يقبل كما قال تعالى {الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللهِ أَضَلَّ

أَعْمَالَهُمْ} أي أبطلها وأذهبها ولم يجعل لها ثوابًا في الآخرة، ولا جزاءً، وقال تعالى {وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ} وفي الصحيح من حديث أنس مرفوعًا ((إن الله تعالى لا يظلم مؤمنًا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها في الدنيا حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها)) ولأنه قد تقرر عندنا معاشر أهل السنة أن المبتدع الكافر يعامل معاملة الكفار، والكفار لا يقبل منهم القربات بسبب كفرهم، فإذا قيل لك:- لماذا حكمت على عمل هذا المبتدع بالبطلان؟ فقل:- لأنه دخل في حد الكفر ببدعته والكافر لا يقبل منه أي عمل، وعلى ذلك وردت نصوص أهل السنة، ففي الصحيح أن ابن عمر قال في حق القدرية (والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أنفق أحدهم مثل أحدٍ ذهبًا ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر) وهذا في حق القدرية وهم كفار بسبب إنكارهم للقدر، وقال الحسن رَحِمَهُ اللهُ (إن صاحب البدعة لا يقبل له صوم ولا صلاة ولا حج ولا عمرة ولا صدقة ولا جهاد ولا صرف ولا عدل) وعنه أنه قال (ما ازداد صاحب بدعة عبادة إلا ازداد من الله بعدًا) وقال هشام بن حسان (لا يقبل الله من صاحب بدعة صيامًا ولا صلاة ولا زكاة ولا حجًا ولا جهادًا ولا عمرة ولا صدقة ولا عتقًا ولا صرفًا ولا عدلًا) وقال الفضيل بن عياض (لا يرفع لصاحب بدعة إلى الله عمل) والنقول في ذلك كثيرة، وهذه النقول وما شابهها إنما تنزل على المبتدع الكافر، أو تنزل على العمل الذي وقعت فيه البدعة، أو تنزل على الطاعات التي تحبطها السيئات لكن لا يجوز إنزالها على كل مبتدع أيًا كانت حالته، هذا لا يقصده أهل العلم البتة، فهذا بالنسبة للمبتدع المحكوم عليه بالكفر، وأما المبتدع الفاسق فإنه لا يزال في دائرة الإسلام، فإبطال أعماله مطلقًا لا دليل عليه فضلًا عن مخالفته للأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة فالأصل أن أعمال المبتدع الفاسق مقبولة إذا توفرت

شروطها وانتفت موانعها، وقد قرر أهل العلم أن شرط قبول الأعمال الإخلاص والمتابعة، فأما بدعته التي جاء بها فإنها غير مقبولة، لا لأنه مبتدع وإنما لإخلاله بشرط قبول العمل الذي هو المتابعة ولأنه ﷺ قال ((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)) وفي رواية ((من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد)) أي أن هذا العمل بعينه مردود عليه، وأما بقية أعماله التعبدية التي توفر فيها شرط الإخلاص والمتابعة فإنها مقبولة، إلا أننا نقول إن السيئة قد تحبط الحسنة التي تقابلها فمعصية ارتكاب هذه البدعة قد يحبط شيئًا من أعماله وطاعاته المقابلة لها، كما أن الحسنة تذهب السيئة بقدرها فكذلك السيئة تذهب الحسنة بقدرها، فبطلان أعمال المبتدع الفاسق يبحث فيها من جهتين:- الأولى:- في بطلان العمل الذي اشتملت عليه بدعته هذه لاختلال شرط قبول العمل فيها وهو المتابعة، والثانية:- في بطلان ما يقابلها من الحسنات، وأما أصل أعماله الباقية التي جمعت بين شرطي الإخلاص والمتابعة فإنه مقبول وهذا واضح والله أعلم .

الفرع الرابع عشر:- هل تقبل شهادة المبتدع؟ أقول:- القول فيها يختلف باختلاف حال بدعته فأما صاحب البدعة المكفرة الذي انطبقت عليه شروط التكفير وانتفت موانعه فإن شهادته مقبولة إلا في حالة الاضطرار وهي حالة الإشهاد على الوصية في السفر عند عدم المسلم كما خصصها قوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلاَةِ ...الآية} فلا تقبل شهادتهم على المسلمين إلا في هذا الموضع خاصة وأما في غيرها فإن أهل العلم متفقون على عدم شهادة الكافر على المسلم، وذلك كالرواية فرواية المبتدع لا تقبل بالاتفاق، كما حكاه النووي وكذلك شهادته لأن من شرط

قبول الشهادة الإسلام، قال أبو العباس (والكافر لا تقبل شهادته) أي على المسلمين، فالمبتدع الكافر يعامل معاملة الكفار، ومما نعامل به الكفار أننا لا نقبل شهادتهم على المسلمين فكذلك المبتدع الكافر أيضًا لا تقبل شهادته على المسلمين، قال تعالى {وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء} فقوله {رِّجَالِكُمْ} أي من هو على ملتكم الإسلامية، وقوله {مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء} والكافر ليس ممن نرضاه في الشهادة وقال تعالى {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ} وهو ضمير يعود على المؤمنين ولا يدخل فيها الكافر في صدرٍ ولا ورد، بل لا نعلم بين أهل العلم رحمهم الله تعالى في أن المبتدع الكافر لا تقبل شهادته على المسلمين وذلك لكفره فالكافر المبتدع كالكافر الأصلي في حكم رد شهادته، ولا فرق في الحكم بين كافر ببدعته أو كافرٍ بغيرها، وقد تقرر في القواعد أن الشريعة لا تفرق بين متماثلين ولا تجمع بين مختلفين، وبناءً عليه فالرافضة والقدرية والدروز والقاديانية وغلاة الصوفية عبَّاد القبور والنصيرية والباطنية والإسماعيلية، والبهائية ومن في حكمهم كل هؤلاء لا تقبل شهادتهم على المسلمين لأنهم كفار خارجون عن دائرة الإسلام، وكذلك من ينكر حدوث العالم وحشر الأجساد وعلم الرب تعالى بجميع الكائنات وأنه فاعل بمشيئته وقدرته وإرادته ونحو هؤلاء فلا تقبل شهادتهم لأنهم على غير الإسلام، وكذلك من يقول إن القرآن مخلوق أو يزعم أن تحكيم الشرع لا يليق بهذا الزمان أو أن الإسلام دين فاسد لا يصلح تطبيقه في هذا الزمان، ونحو هذه المقالات الكفرية فأصحابها لا تقبل شهادتهم لأنهم خلعوا ربقة الإسلام من أعناقهم، والخلاصة:- أن المبتدع الكافر المحكوم بكفره لتوفر الشروط وانتفاء الموانع لا تقبل شهادته وعلى ذلك وردت نصوص أهل السنة، وهي كثيرة لاسيما في حق القدرية ومن قال بخلق القرآن وساب أصحاب النبي ﷺ، وأما المبتدع الفاسق

ببدعته فإنه لا يزال في دائرة الإسلام، فالأصل قبول شهادتهم إلا أن يكون ممن يتدين بالتقية والكذب أو كان داعية صلفًا من أجلاف الدعاة إلى بدعتهم، فهاتان الطائفتان ترد شهادتهم لا لأنهم كفار وإنما لأن الشهادة مبناها على التوثيق والصدق وهؤلاء ليسوا بثقات ولا هم في عداد الصادقين، ولأن هذا النوع من المبتدعة يجب زجره بهجره والهجر له صور كثيرة ومن صوره رد شهادتهم فالداعية من أهل البدع لا يستشهد ولا يروى عنه، من باب الزجر والعقوبة والنكال، وأما المبتدع المستور الذي ليس بداعية والذي لا يتدين بالكذب في سبيل نشر بدعته والترغيب فيها فهذا تقبل شهادته، ويجرى حكمها على ما ظهر لنا منه، وهذا القول وسط بين الأقوال، قال أبو العباس (ومن عرف هذا تبين له أن من رد الشهادة والرواية مطلقًا من أهل البدع المتأولين فقوله ضعيف، فإن السلف قد دخلوا بالتأويل في أنواع عظيمة ومن جعل المظهرين للبدعة أئمة في العلم والشهادة لا ينكر عليهم بهجر ولا ردع فقوله ضعيف أيضًا).اهـ. وخلاصة الكلام أنه قد تحصل عندنا أنواع من المبتدعة:-

الصنف الأول:- المبتدعة الذين يكفرون ببدعتهم فهؤلاء لا تقبل شهادتهم بالاتفاق والنص الصحيح إلا في الحالة المستثناة سابقًا .

الصنف الثاني:- المبتدعة الفساق الدعاة إلى بدعهم فهؤلاء لا تقبل شهادتهم من باب الزجر بالهجر والتعزير والعقوبة والنكال .

الصنف الثالث:- المبتدعة الفساق الذين يتدينون بالكذب والمنافقة لأهل الإيمان ويرون جواز الكذب لموافقيهم فهؤلاء لا تقبل شهادتهم وهذا باتفاق أهل السنة فيما نعلم .

الصنف الرابع:- المبتدع المستور الذي لا يتدين بالكذب وليس من الدعاة إلى بدعته فهذا جارٍ على الأصل في قبول شهادته .

الصنف الخامس:- المبتدعة الذين يُكَفِّرون بكبيرة الكذب كالخوارج والمعتزلة فإن هؤلاء يرون الكذب من الكفر، وهؤلاء يجتهد الحاكم في شهادتهم، وهذا ملخص ما قاله أهل السنة في هذه المسألة والله أعلم .

الفرع الخامس عشر:- هل يناكح أهل البدع؟ أقول:- هذا الفرع مخرج على القاعدة التي نحن بصدد شرحها فأقول:- أما المبتدع الكافر المحكوم عليه بالكفر لانطباق شروط التكفير وانتفاء موانعه فهذا لا يجوز نكاحه إن كان امرأة ولا إنكاحه إن كان رجلًا لأنه كافر ببدعته، والمبتدع الكافر ليس بكفؤ للمسلمة وكذلك لا يجوز نكاحها إن كانت مبتدعة كافرة، وذلك كما قال تعالى {وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشِرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ...الآية} وقال تعالى {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ} وقال تعالى {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} بل إن المسلم يجوز له أن ينكح المشركة الكتابية بدليل قوله تعالى {الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ...الآية} وأما المبتدعة الكافرة ببدعتها فلا يجوز نكاحها مطلقًا حتى تتوب من بدعتها المكفرة توبة صادقة لأنها حال كونها متلبسة ببدعتها المكفرة فهي مرتدة والمرتدة حقها القتل بعد الاستتابة فلا يجوز نكاحها، وعليه فلا يجوز للمسلم أن ينكح رافضية أو إسماعيلية أو ذرزية أو قاديانية أو بهائية أو قدرية أو نصيرية أو تناسخية أو حلولية أو وجودية أي من أهل وحدة الوجود ومن في حكم هؤلاء لأنهن مرتدات كافرات خارجات عن دائرة الإسلام، وكذلك لا يجوز لولي المسلمة أن ينكحها لأحد من هذه المذاهب الكفرية الفاسدة، قال ابن بطة (الرافضة لا تنكح

نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم لأنهم أهل ردة) وأفتى سهل بن عبدالله التستري بحرمة النكاح من المعتزلة لأنهم كفار عنده، وأفتى أبو حامد الغزالي بحرمة نكاح نساء الباطنية لأنهم كفار مرتدون، ويقول أبو العباس في حال النصيرية والإسماعيلية (فإن جميع هؤلاء الكفار أكفر من اليهود والنصارى فإن لم يظهر عن أحدهم ذلك كان من المنافقين الذين هم في الدرك الأسفل من النار، ومن أظهر ذلك كان أشد من الكافرين كفرًا فلا يجوز أن يقر بين المسلمين لا بجزية ولا ذمة ولا يحل نكاح نسائهم ولا تؤكل ذبائحهم لأنهم مرتدون من شر المرتدين) وقال في النصيرية أيضًا (وقد اتفق علماء المسلمين أن هؤلاء لا تجوز مناكحتهم، ولا يجوز أن ينكح الرجل مولاته منهم ولا يتزوج منهم امرأة ولا تباح ذبائحهم).اهـ. قلت:- بل وقد أجمعت الأمة - فيما نعلم - على حرمة تزويج المبتدع الكافر بامرأة من أهل السنة فقد أفتى جمع من أهل السنة بحرمة نكاح نساء القدرية، وأفتى جمع منهم بحرمة نكاح نساء الرافضة، وأفتى جمع منهم بحرمة نكاح نساء النصيرية والإسماعيلية، وأفتى جمع منهم بحرمة نكاح من قال بخلق القرآن، وأفتى جمع منهم بحرمة نكاح من قال:- ليس في السماء شيء، ولا تختلف كلمتهم - ولله الحمد - في أن المبتدع الكافر لا يتزوج السنية، بل إن بعض أهل العلم قد حكم بوجوب الفسخ لو وقع العقد، وزاد على ذلك بعضهم بوجوب تعزير الزوجين السني والمبتدعة الكافرة أو العكس، بل وأفتى بتعزير كل من سعى بينهما بالتوفيق بينهما، كل ذلك لأنه كافر والكافر لا ينكح المسلمة، وكذا المسلم لا ينكح المبتدعة الكافرة، وأما المبتدع الفاسق فإنه لا يزال معه أصل الإسلام، وقد اختلف أهل العلم في نكاحه وإنكاحه والصحيح إن شاء الله تعالى أن النكاح لو وقع بينهما فهو عقد صحيح لكنه غير ملزم أي أنه يجوز للسني منهما أن يفسخه إذا لم تتعدل الحال، وبقي المبتدع الفاسق على ما هو عليه ذلك لأن الكفاءة

في الدين معتبرة، فإذا رضي أولياء المرأة بهذا المبتدع الفاسق زوجًا لموليتهم وأبرموا عقدة صح النكاح لكن لهم الحق أن يفسخوا هذا العقد متى شاؤوا، فوجود هذا الفسق بارتكاب البدعة مانع من لزوم عقد النكاح، ولكنه ليس بمانع صحة النكاح، هذا خلاصة البحث في هذه المسألة، إذا علمت هذا فاعلم أن ولاية الولي على المرأة نوع أمانة فيجب على الولي أن يصون هذه الأمانة ويحفظها من كل خدش فلا يسلم هذه الأمانة إلا لمن يستحقها دينًا وأدبًا وفضلًا فلا يجوز له أن يرمي موليته في أحضان أهل البدع، فإنه مسئول عن هذه الأمانة، وهي من رعيته ورميها عند المبتدع غش لها في دينها والغش في الأمانة على الرعية كبيرة من عظائم الذنوب وموبقة من موبقات الآثام والله أعلم .

الفرع السادس عشر:- الصلاة خلف المبتدع؟ هل تجوز أو لا؟ أقول:- الجواب مفرع على هذه القاعدة العظيمة المهمة، فأما المبتدع ذو البدعة المكفرة والمحكوم بكفره فإن الصلاة خلفه لا تصح بالاتفاق، أعني إجماع أهل السنة ومن صلى خلف مبتدع كافر ببدعته فعليه الإعادة عند سائر أهل العلم، لأن الصلاة خلف المبتدع الكافر ببدعته غير صحيحة باتفاق العلماء، كالقدري فإن الأئمة من أهل السنة قد أفتوا ببطلان الصلاة خلفهم، وكالجهمي المنكر لأسماء الله وصفاته فإن الأئمة قد أفتوا ببطلان الصلاة خلفهم، وكالرافضة فإن الأئمة قد أفتوا ببطلان الصلاة خلفهم فقد تواطأت كلمة أهل السنة على بطلان الصلاة خلف هؤلاء، وذلك لأنهم محكوم عليهم بالكفر ببدعتهم وهكذا شأن كل مبتدع فاسق، وهذا الحكم من الأحكام العامة والمطلقة وأنت تعرف أن التكفير العام لا يستلزم تكفير الأعيان إلا بعد ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، ولذلك فإن من لم يثبت كفره من هؤلاء فلا يحكم ببطلان الصلاة خلفه، وقد كان الإمام أحمد يصلي خلف من يقول:- القرآن

مخلوق، وهذا محمول على أنه كان يعتقد أن الحجة التي يكفر مخالفها لم تثبت عليهم بعد، إما لجهلهم أو لمانع آخر من موانع التكفير، وهذه قضية عين، وإلا فهو رحمه الله تعالى كان يقول (من قال بخلق القرآن فهو كافر) وكان ينهى عن الصلاة خلف الجهمية ولكن هذه الأحكام العامة لا تستلزم دخول الأفراد فيها إلا بعد ثبوت الشروط وانتفاء الموانع وبه تعلم أننا إذا قلنا:- لا تصح الصلاة خلف الجهمية ولا الرافضة ولا القدرية ولا القاديانية ولا البهائية ولا الدروز ولا الأحباش ولا الإسماعيلية ونحوهم، فإن هذا من الأحكام العامة المطلقة ويبقى النظر في الشخص من هؤلاء يفتقر إلى شيء زائد وهو التأكد من ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، فلا يستدل بهذه الأحكام العامة على بطلان الصلاة خلف واحدٍ معين منهم إلا إذا كان محكومًا بكفره، فأرجو التنبه لهذا، ولكن أرجو أن تفهم مسألة ثانية:- وهي أن من مقاصد الدين حفظ الدماء، واتحاد الكلمة، والنهي عن الافتراق، فإذا كان إمامك في الصلاة لاسيما في صلاة الجمعة والعيدين هو الإمام الأعظم وكان مبتدعًا يكفر ببدعته فأقم الصلاة خلفه وأعدها فيما بينك وبين نفسك، وذلك لجمع الكلمة وحتى لا تفترق الأمة وحتى تحفظ الدماء، ويروى عن يحيى بن معين أنه كان يعيد صلاة الجمعة مذ أظهر المأمون القول بخلق القرآن، وكذلك كان الإمام أحمد فقد ذكر أبو داود في مسائله عن الإمام أحمد أنه سأله عن حكم صلاة الجمعة أيام كان يصلي الجمع خلف الجهمية فقال:- أنا أعيد، ومتى ما صليت خلف أحد ممن يقول القرآن مخلوق فأعد، وقرر ذلك الإمام البربهاري رحم الله الجميع رحمة واسعة فإنه قال (والصلوات الخمس جائزة خلف من صليت إلا أن يكون جهميًا فإنه معطل وإن صليت خلفه فأعد صلاتك) وقال البربهاري أيضًا (وإن كان إمامك يوم الجمعة جهميًا وهو سلطان فصل خلفه وأعد صلاتك) فمن ابتلي بذلك في زمن من الأزمنة

فليصل خلفه وليعد صلاته فيما بينه وبين نفسه والله المستعان، فهذا بالنسبة للمبتدع الذي يكفر ببدعته فالصلاة خلفه لا تصح لأن صلاته أصلًا في نفسه لا تصح ومن لم تصح صلاته بنفسه لم تصح بغيره، ولأن الصلاة عبادة والعبادات من شرطها الإسلام، وهذا كافر ببدعته فلا تصح صلاته ولا إمامته، ولأن أهل العلم اتفقوا على بطلان الصلاة خلف الكافر ببدعته والإجماع حجة شرعية يجب قبولها واعتمادها وتحرم مخالفتها لكن سلطان المسلمين إذا كان ممن يكفر ببدعته فله حكم آخر لاسيما إذا لم يستطع المسلمون إبعاده عن منصبه والله أعلم. وأما إن كان المبتدع لا يكفر ببدعته فلا يخلو:- إما أن يكون هو إمام المسلمين الذي لا تقام الجمعة ولا الأعياد ولا الجماعات إلا خلفه فهذا تجب الصلاة خلفه ولا يتخلف عنها والحال هذه إلا مبتدع، وعلى ذلك صحابة رسول الله ﷺ، وعلى ذلك جرت تقارير أهل السنة رحم الله أمواتهم وثبت أحياءهم، بل وجعلوا الصلاة خلف هؤلاء من جملة عقائدهم التي يقيدونها في مصنفاتهم العقدية، فقد روى البخاري في صحيحه عن عبيدالله ابن عدي رضي الله عنه أنه دخل على عثمان وهو محصور فقال:- إنك إمام عامة ونزل بك ما ترى، ويصلي لنا إمام فتنة، ونتحرج فقال:- الصلاة أحسن ما يعمل الناس فإذا أحسن الناس فأحسن معهم وإذا أساؤوا فاجتنب إساءتهم. وقد صلى بعض الصحابة خلف أهل البدع كابن عمر وغيره من الصحابة المتأخرين فإنه لما حج نجدة الحروري وادع ابن الزبير فكان يصلي هذا تارة وهذا تارة وصلى ابن عمر وراءهما فقيل له:- أتصلي وراء نجدة الحروري، فقال ابن عمر:- إذا نادوا حي على خير العمل أجبنا وإذا نادوا حي على قتل النفس قلنا:- لا، ورفع بها صوته، وقال ابن حزم (ما نعلم أحدًا من الصحابة امتنع عن الصلاة خلف المختار، وعبيدالله بن زياد والحجاج ولا فاسق أفسق من هؤلاء وقد قال تعالى {وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ

تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾).اهـ. وقد صلى ابن مسعود خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو شريب للخمر، وعلى ذلك جرى أهل السنة رحمهم الله تعالى، قال الأعمش رحمه الله تعالى (كان كبار أصحاب عبدالله بن مسعود يصلون الجمعة خلف المختار ويحتسبون بها) وسأل رجل الحسن البصري عن رجل من الخوارج يؤمهم في الصلاة؟ فقال:- نعم قد أم الناس من هو شر منه. وسئل قتادة:- أنصلي خلف الحجاج؟ فقال:- إنا لنصلي خلف من هو شر منه، قال أبو العباس رحمه الله تعالى (ثم مع هذه الأصول يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر على ما توجبه الشريعة ويرون إقامة الحج والجهاد والجمع والأعياد مع الأمراء أبرارًا كانوا أو فجارًا ويحافظون على الجماعات).اهـ. وقال ابن عبدالبر رحمه الله تعالى (ولا خلاف بين العلماء أن الحج يقيمه السلطان للناس، ويستخلف على ذلك من يقيمه لهم على شرائعه وسننه، ويصلى خلفه الصلوات كلها برًا كان أو فاجرًا أو مبتدعًا ما لم تخرجه بدعته من الإسلام).اهـ. وقال أبو العباس (ولهذا قالوا في العقائد إنه يصلى الجمعة والعيد خلف كل إمامٍ برًا كان أو فاجرًا وكذلك إذا لم يكن في القرية إلا إمام واحد فإنها تصلى خلفه الجماعات فإن الصلاة في جماعة خير من صلاة الرجل وحده وإن كان الإمام فاسقًا).اهـ. وقال أيضًا (ومن ترك الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر فهو مبتدع عند الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة، والصحيح أنه يصليها ولا يعيدها فإن الصحابة كانوا يصلون الجمعة والجماعة خلف الأئمة الفجار ولا يعيدون كما كان ابن عمر يصلي خلف الحجاج وابن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة، وكان يشرب الخمر حتى إنه صلى بهم مرة الصبح أربعًا ثم قال:- أزيدكم، فقال ابن مسعود:- ما زلنا معك منذ اليوم في زيادة).اهـ. وقال الشيخ محمد بن عبدالوهاب في العقيدة (وأرى الجهاد ماضيًا مع كل إمام برًا كان أو فاجرًا وصلاة

الجماعة خلفهم جائزة).اهـ. وقال في اعتقاد أئمة الحديث (ويرون الصلاة الجمعة وغيرها خلف كل إمام برًا كان أو فاجرًا فإن الله ﷻ فرض الجمعة وأمر بإتيانها فرضًا مطلقًا مع علمه تعالى بأن القائمين يكون منهم الفاجر والفاسق ولم يستثن وقتًا دون وقت ولا أمرًا بالنداء للجمعة دون أمر).اهـ. وقال ابن قدامة في اللمعة (ونرى الحج والجهاد ماضيًا مع طاعة كل إمام برًا كان أو فاجرًا،وصلاة الجمعة خلفهم جائزة).اهـ. وقال أبو الحسن الأشعري في الإبانة (ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات والجماعات خلف كل برٍ وفاجر).اهـ. وقال ابن قدامة (فأما الجمع والأعياد فإنها تصلى خلف بر وفاجر).اهـ. والنقول في هذا المعنى كثيرة جدًا لا تكاد تحصر، وبه تعلم أن كلمة أهل السنة قد اتفقت من لدن عصر الصحابة إلى هذا العصر على جواز إقامة الصلوات من الجمع والأعياد والصلوات الخمس خلف الأئمة وأن من ترك الصلاة خلفهم وعطل الجمع والجماعات فإنه مبتدع ساعٍ في تفريق الأمة وبث الخلاف وتمزيق الصف، وهذا كله في إمام المسلمين الذي لا تمكن إقامة الجمع والجماعات والأعياد إلا خلفه بغض النظر عن كونه داعية إلى بدعته أو غير داعية إليها، وأما إن كان هذا الإمام المبتدع من جملة أئمة المساجد في البلد فاعلم يا أخي أن العلماء متفقون على كراهة الصلاة خلف المبتدعة والفساق، قال ابن تيمية (الأئمة متفقون على كراهة الصلاة خلف الفساق).اهـ. واتفقوا أيضًا على أن المبتدع والفاسق لا ينبغي توليته إمامًا يصلي بالمسلمين، قال ابن تيمية (ولم يتنازعوا أنه لا ينبغي توليته).اهـ. واتفقوا أيضًا على أنه كلما كان الإمام أوثق في سيرته وأعدل في ديانته وأجمع للشروط المعتبرة للإمامة فإن الصلاة خلفه أفضل وأكمل وأتم، حكاه جمع من أهل العلم، فهذه ثلاث مسائل متفق عليها بين العلماء ولم يخالف فيها أحد، الأولى:- الاتفاق على كراهة الصلاة خلف المبتدع الذي لا يكفر

ببدعته الثانية:- الاتفاق على أنه لا ينبغي توليته في هذا المنصب، الثالثة:- الاتفاق على أفضلية الإئتمام بالكامل في دينه والمحمود في سيرته والأجمع للشروط المعتبرة في الإمامة، ولكن الذي اختلف فيه أهل العلم هو أن المبتدع المعلن ببدعته إذا صلى أحد خلفه فهل يعيد الصلاة أم لا؟ فيه قولان مشهوران، والأصح صحتها خلفه، وهو قول أكثر أهل السنة وهو قول أبي حنيفة والشافعي وقول في مذهب أحمد ومالك، واختاره جمع كبير من أئمة الدعوة النجدية واختاره أبو العباس ابن تيمية والشيخ ابن باز، بل حكاه عن عامة أهل السنة، وذلك لأن صلاة المبتدع الذي لا يكفر ببدعته صحيحة في نفسها ومن صحت صلاته بنفسه صحت بغيره إلا بدليل، ولأن الأصل أن العبادة المنعقدة بالدليل لا تنقض إلا بالدليل، ولأن الإبطال حكم شرعي والأحكام الشرعية تفتقر في ثبوتها للأدلة الصحيحة الصريحة، ولأنه ليس من شروط صحة الإمام أن يكون الإمام عدلًا في دينه، فهذا شرط كمالي لكنه ليس بشرط صحة، فمن اشترط ذلك وجعله شرط صحة فإنه مطالب بالدليل لأن الأصل في الاشتراط الشرعي التوقيف على الدليل، ولأن هذا هو المأثور عن السلف من الصحابة والتابعين، ولكن ومع القول بالصحة إلا أن الصلاة خلفه مكروهة لأنه معلن ببدعته، مجاهر بها داعٍ إليها، ولأن الصلاة خلفه ممكنة، وأما إذا لم تمكن الصلاة إلا خلفه فإن الكراهة تزول، لأن الكراهة عند الحاجة، قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى (والفاسق والمبتدع صلاته في نفسه صحيحة فإذا صلى المأموم خلفه لم تبطل صلاته لكن إنما كره من كره الصلاة خلفه لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، ومن ذلك أن من أظهر بدعة أو فجورًا لا يرتب إمامًا للمسلمين فإنه يستحق التعزير حتى يتوب فإذا أمكن هجره حتى يتوب كان حسنًا وإذا كان بعض الناس إذا ترك الصلاة خلفه وصلى خلف غيره أثر ذلك حتى يتوب أو يعزل أو ينتهي الناس عن

مثل ذنبه فمثل هذا إذا ترك الصلاة خلفه كان فيه مصلحة، ولم يفت المأموم جمعة ولا جماعة، وأما إذا كان ترك الصلاة يفوت المأموم الجمعة والجماعة فهنا لا يترك الصلاة خلفه إلا مبتدع مخالف للصحابة ‌). اهـ. وأما المبتدع المستور ببدعته أي الذي يعمل بها في نفسه ولا يظهرها لأحد ولا يدعو لها أحدًا فإن الصلاة خلفه صحيحة جائزة ولكن الصلاة خلف السني المستقيم في دينه وسيرته أحسن وأكمل، فإن تركت الصلاة خلف هذا الرجل فلا تتركها من باب التعزير بالهجر لأنه مستخفٍ ببدعته غير مظهر لها، وإنما يكون الإنكار الظاهر فيمن أظهر مخالفته، ولكن ترك الصلاة خلفه إنما يراد به طلب الكمال في تحصيل الإمام الأفضل. وهذا خلاصة ما قرره أهل السنة في هذه المسألة، فإن قلت لقد أطلت وأمللت، فأقول:- سوف ألخص لك هذه المسألة في فروع:-

الأول:- إمام المسلمين الذي لا تقام الجمعة والجماعات والأعياد إلا خلفه لا يجوز التخلف عن الصلاة خلفه، فإن كان كافرًا ببدعته فصل خلفه وأعد وإن كان غير كافرٍ ببدعته فصل ولا تعد.

الثاني:- من نصبه ولاة الأمر إمامًا بأهل بلدٍ معين ولا يمكن أهل البلد إلا أن يصلوا خلفه فهذا لابد من الصلاة خلفه سواءً كان داعية لبدعته أو غير داعية لبدعته، لكن إن كان هذا يكفر ببدعته فلا تصل خلفه لأنه ليس هو إمام المسلمين الأعظم الذي تحصل القلاقل والفتن بترك الصلاة خلفه، وأما إن كان غير كافرٍ ببدعته فلابد من إقامة الجماعة خلفه .

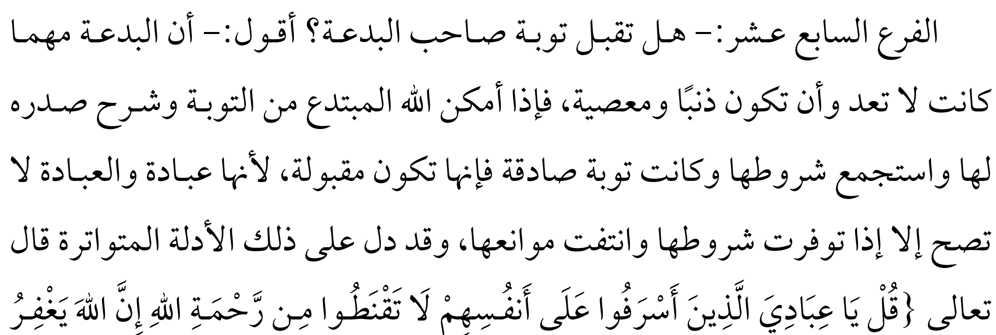
الثالث:- الداعية لبدعته الصلاة خلفه صحيحة مكروهة إن أمكن صلاتها خلف غيره .

الرابع:- المسر ببدعته، تصح الصلاة خلفه، ولكن كلما كان الإمام أجمع

للشروط المعتبرة كانت الصلاة أكمل، ودونك هذا الرسم البياني الذي يجمع أطراف المسألة في ذهنك:-

الصلاة خلف

- **إن كان إمام**
  - يكفر ببدعته تجب إقامة الجمعة والجماعات خلفه ولكن تجب الإعادة ١) لإجماع الصحابة ٢) لاتحاد الكلمة ٣) لحفظ الدماء ٤) لدفع الظلم على أحد من الرعية ٥) لجمع شتات الصف
  - لا يكفر ببدعته تجب إقامة الصلاة خلفه ولا تخلف عنها إلا مبتدع ولا إعادة
- **غير إمام**
  - يكفر ببدعته فلا تصلي خلفه قولًا واحدًا ومن صلى خلفه بطلت صلاته وعليه الإعادة
  - لا يكفر ببدعته
    - المعلن بها والداعية
      - إن كانت لا تقام الصلاة إلا خلفه فتقام خلفه وجوبًا ولا إعادة ولا
      - إن أمكنت خلف غيره صحت خلفه مع الكراهة
    - المسر بها وغير
      - إن كانت لا تقام إلا خلفه وجبت إقامتها ولا كراهة ولا إعادة
      - إن أمكنت خلف غيره صحت ولا كراهة على الصحيح لكن كلما كان إمام الصلاة أجمع للشروط المعتبرة كلما



الفرع السابع عشر:- هل تقبل توبة صاحب البدعة؟ أقول:- أن البدعة مهما كانت لا تعد وأن تكون ذنبًا ومعصية، فإذا أمكن الله المبتدع من التوبة وشرح صدره لها واستجمع شروطها وكانت توبة صادقة فإنها تكون مقبولة، لأنها عبادة والعبادة لا تصح إلا إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها، وقد دل على ذلك الأدلة المتواترة قال تعالى {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ

الذُّنُوبَ جَمِيعًا} فقوله {الذُّنُوبَ} جمع دخلت عليه الألف واللام الاستغراقية، وقد تقرر في الأصول أن الجمع إذا دخلت عليه (أل) الاستغراقية أفادته العموم، وقد أكد هذا العموم بعموم آخر، وهو قوله {جَمِيعًا} فيدخل في ذلك كله الذنوب، وقد تقرر في الأصول أن الأصل هو البقاء على العموم حتى يرد المخصص ولا نعلم دليلًا صحيحًا صريحًا يخصص ذنب الابتداع، سواءً المكفر أو غير المكفر وقال تعالى بعد ذكر ذنب الشرك وقتل النفس بغير حق والزنا فقال بعد ذلك {إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا} وقال تعالى {قُل لِلَّذِينَ كَفَرُواْ إِن يَنتَهُواْ يُغَفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ} وقال تعالى {وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ} وقال تعالى {فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ} وقال تعالى {غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ} وفي الحديث ((من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه)) وفيه ((ويتوب الله على من تاب)) وفيه ((إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها)) وفيه ((إن الله ﷻ يقبل توبة العبد ما لم يغرغر)) وفيه ((إن العبد إذا اعترف بذنب ثم تاب، تاب الله عليه)) وهذه الأحاديث قد اشتملت على عمومات كثيرة كلها تفيد قبول توبة المبتدع إذا استجمعت شروطها وانتفت موانعها، وهذه العمومات لا يجوز تركها لقول أحدٍ من الناس كائنًا من كان ولكن لابد من النظر في عدة أمور:-

الأول:- أن التوبة حقيقتها معرفة قبح الذنب، فأول منازل التوبة هذه المعرفة التي يعقبها الاعتراف بالذنب والندم والإقلاع وتصحيح المسار وهذه المعرفة قد تغيب عن أكثر المبتدعة لأن قلوبهم وعقولهم ما سلكت طريق هذه البدعة إلا لأنها حسنة عندهم وأنها نوع قربة وطاعة، وأنها مما يحبه الله ويرضاه، وأنها مما يجب فعله

أو يستحب، وهذا الاعتقاد ليس بالسهل اقتلاعه من النفوس والعقول والقلوب، فهو عسير إلا على من وفقه الله تعالى وأراد به خيرًا، ولذلك وردت عبارات بعض السلف في استبعاد توبة الدعاة للبدعة والموغلين فيها، قال الإمام أحمد (من أحب الكلام لم يخرج من قلبه) وقال (لا يوفق، ولا ييسر صاحب بدعة لتوبة) وقال جمع من السلف كالثوري وغيره (البدعة أحب إلى إبليس من المعصية لأن المعصية يتاب منها والبدعة لا يتاب منها) وقال بعضهم (إن الله حجر التوبة عن صاحب البدعة) ونحو هذه النصوص، ذلك لأن التوبة من الشيء مبناها على معرفة القلب والروح لقبح هذا الشيء، وقليل من المبتدعة هم الذين ينقدح ذلك في قلوبهم، فكلام السلف الذين نفوا التوبة عن أهل البدع، لا يقصدون بذلك عدم قبولها، وإنما يقصدون أن غالب أهل البدع لا يوفقون للتوبة لعدم استشعار قلوبهم لقبح ما هم عليه وهذا يفسره قوله ﷺ ((إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة حتى يدع بدعته))"حديث حسن" لأنه ما دام على بدعته فإنه لا يزال مستحسنًا لها، وكيف تكون التوبة وقلبه يرى أنها قربة وطاعة؟ ويوضح هذا الأمر الثاني .

الأمر الثاني:- أن من عقوبة الله تعالى لأهل الزيغ أن يزيدهم زيغًا، كما قال تعالى {فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} وقال تعالى {فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضًا} وقال {وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} وقال {فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ} وقال {وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا} فإذا توغل المبتدع في بدعته ونافح عنها وأبغض الحق وأهله وحاربهم ووقف منهم موقف المعادي فإن هذا النوع يزاد في ضلاله ويترك في ريبه يتردد ويضاعف عليه زيغ قلبه ومثل هذا قد لا يوفق للتوبة، فلما نظر بعض أهل

السنة إلى هذه النصوص قالوا بمقتضاها، وإلا فلو وفق الله بعضهم وشرح صدره للتوبة النصوح لكانت مقبولة منه ولكن هذا قليل في المبتدعة لاسيما في الدعاة الكبار إلى البدع والضلالة، ويوضح هذا الأمر الثالث .

الأمر الثالث:- أن من عقوبة الله لأهل الضلال وأتباع الهوى أن يزين لهم أعمالهم في قلوبهم وأن يشربهم حب هذه المخالفة ليحجب قلوبهم عن رؤية قبحها فلا يوفقون للتوبة، بل لا يزدادون على طول الوقت إلا حبًا لها وإعجابًا بها، وهذا حال أكثر المبتدعة، قال تعالى {أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ} وقال تعالى {أَفَمَن كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءهُمْ} وقال تعالى {قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا...الآية بعدها} ولذلك - كما ذكرت لك - أن التوبة من البدعة مبناها على معرفة قبح الله البدعة ومخالفتها للشرع فكيف تطلب التوبة من مبتدع وهو يرى أن بدعته أصلًا هي عين الشرع ولبه وجماعه وأصله وكماله؟ فالله المستعان .

الأمر الرابع:- أن الأمور الثلاثة السابقة بمجموعها تجعل الناظر فيها يرحم أهل البدع بالنظر القدري لا الشرعي، فإنك إذا رأيت اجتهادهم في بدعتهم وتهافتهم على تطبيقها وبذلهم الغالي والنفيس في سبيل إحيائها ورأيت عظيم إعجابهم بما هو سبب عطبهم وهلاكهم وخسارتهم فإنك لترحمهم بعين القدر، إذ أنهم بذلوا أرواحهم وأموالهم وأوقاتهم فيما يباعدهم من الله والدار الآخرة، وما يقربهم من سخطه وأليم عقابه في الدنيا والآخرة، وعرفت عظيم نعمة الله عليك بالهداية إلى طريق السنة والاستمساك بغرز الصراط المستقيم وهي النعمة الحقيقية التي لا توازيها نعمة،

أعني نعمة الهداية إلى الحق والثبات عليه، فاحمد الله تعالى واشكره دائمًا وأبدًا واثن عليه بنعمه العظيمة وآلائه الجسيمة وأكثر من دعائه بالثبات إلى الممات، والله المستعان .

الأمر الخامس:- إن المبتدع المحكوم عليه بالكفر لابد أن تكون توبته بالنطق بالشهادتين، لأنه كافر خارج عن ملة الإسلام بهذه البدعة الكفرية فحاله كحال الكافر إذا أراد أن يدخل في الإسلام، فلابد من النطق بالشهادتين قولًا واعتقادًا وعملًا ويشرع له بعد توبته وعودته للإسلام أن يغتسل كحال الكافر الأصلي، وأما المبتدع الفاسق فتوبته تكون كتوبة عصاة الموحدين، وهو أن يقلع عن هذه البدعة فورًا وأن يندم على ما فات وأن يعزم على عدم العودة إليها، ولا يلزمه أن ينطق بالشهادتين لأنه لا يزال في دائرة الإسلام .

الأمر السادس:- اعلم أن من كمال توبة المبتدع أن يبين للناس بطلان بدعته وأنه كان على خطأ وأن يحذر الناس من الوقوع فيما وقع فيه من البدعة والضلال، وأن يوضح لهم أن ما كان عليه من البدعة طريق مخالف للشرع وأن الحق في تركها وأن ينهى الناس عن متابعته فيها، وأن يكون قويًا في نشر السنة والحق بالتأليف والمشافهة والتعليم كما كان قويًا في نشر البدعة والباطل الذي كان عليه، فإذا فعل ذلك فإنه لا يضره من تابعه على بدعته بعد بيان الحق واتضاح السبيل وكل سيحاسب على عمله والله المستعان .

الأمر السابع:- أن توبة المبتدع متصورة عقلًا وواقعة حسًا ومقبولة شرعًا إذا استجمعت شروط

قبولها وانتفت موانعه لعموم الأدلة لأن التوبة النصوح الصادقة لا يتعاظمها شيء وقد قدمنا الأدلة على ذلك وبهذه الأمور يتضح لك طريق أهل السنة في مسألة توبة

المبتدع والله ربنا أعلى وأعلم.

الفرع الثامن عشر:- هل نكاح المبتدع باق على حاله أم ماذا؟ الجواب:- هذا يفرع على هذه القاعدة فأما المبتدع المحكوم بكفره لوقوعه في البدعة المكفرة مع ثبوت الشروط وانتفاء الموانع فإن نكاحه ينفسخ إذا كانت امرأته من أهل السنة، ذلك لأنها مسلمة وهو كافر، ولا يجوز بقاء المسلمة تحت الكافر أيًا كان سبب كفره، لعموم قوله تعالى {لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} فتفسخ منه وتعتد وتحل للخطاب، فإن تاب ونزع عن هذه البدعة فلا يخلو، إما أن تكون توبته حصلت قبل انقضاء العدة وإما بعدها، فإن حصلت قبل انقضاء العدة فإنها ترجع إليه بلا عقد، وإن كان بعد انتهاء العدة فله أن يراجعها لكن بعقدٍ جديد ومهرٍ جديد على ظاهر المذهب وذهب بعض أهل العلم إلى أنها ترد إليه - إن شاءت - بالنكاح الأول قال أبو العباس (إذا ارتد ولم يعد إلى الإسلام حتى انقضت عدة امرأته فإنها تبين منه عند الأئمة الأربعة) فإن قلت:- وكم عدتها؟ فأقول:- تعتد عدة مطلقة بالاتفاق، قال موسى بن أبي كثير:- قلت لسعيد ابن المسيب:- كم تعتد امرأته؟ - يعني المرتد - قال:- ثلاثة قروء، أخرجه عبدالرزاق وابن أبي شيبة بسندٍ صحيح، وعن عمر بن عبدالعزيز رحمه الله تعالى أنه قال في الرجل يؤسر ويتنصر، قال (إذا علم ذلك منه برئت منه امرأته واعتدت ثلاثة قروء) أخرجه عبدالرزاق بسندٍ صحيح، وقال الثوري (إذا ارتدت المرأة ولها زوج ولم يدخل بها فلا صداق لها وقد انقطع ما بينهما فإن كان قد دخل بها فلها الصداق كاملًا) وقيل للإمام أحمد:- رجل لحق بدار حربٍ أتبين منه امرأته؟ فقال:- أليس ارتد؟ قيل:- نعم، فقال:- قد اختلفوا فيه فقال بعضهم:- تبين امرأته وقال بعضهم لا تبين، وروى إسحاق بن منصور المروزي عن الإمام أحمد قال:- المرأة إذا ارتدت من زوجها، قال:- لا، هو ممنوع منها فإذا انقضت العدة بانت منه،

فإن تابت أو تاب في العدة فهما على نكاحهما هذا في الرجل والمرأة أيهما يرتد، وهذا كله في المبتدع المرتد بهذه البدعة وأما المبتدع الفاسق ببدعته فإنه يقر على نكاحه ولا يمنع من زوجته لكن لها حق الفسخ متى شاءت لعدم الكفاءة في الدين، فإذا أرادت فسخ نكاحها منه فلها ذلك مجانًا، وإن شاءت أن تبقى تحته فلها ذلك، وهذا يختلف باختلاف تحقق المصلحة من عدمها، فإن رأت أن بقاءها تحته وهو على بدعته فيه مصلحة خالصة أو راجحة فلها البقاء وإن رأت أن بقاءها تحته وهو على هذه الحال فيه مفسدة خالصة أو راجحة فينبغي لها طلب الفسخ، فلتنظر في أمرها ولتستخر الله جل وعلا وتشاور أهل العلم في حال زوجها ولتدع الله بالهداية ولتبذل معه كل أوجه النصح والإرشاد عسى الله تعالى أن يهديه على يديها فيكون ذلك خير لها من حمر النعم، والمقصود أن الإنسان إذا كان سنيًا ثم سلك طريق بدعة وله زوجة سنية فإن الحال تختلف باختلاف حال البدعة كما فصلناه لك والله أعلم .

الفرع التاسع عشر:- ما الحكم في غيبة المبتدع؟ الجواب:- أقول:- قبل البحث في ذلك لابد أولًا أن تفهم عدة أمور:- الأول:- أن الأدلة من الكتاب والسنة الصحيحة حرمت غيبة المسلم كما قال تعالى {وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا} وفي قوله {لاَّ يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ} وفي الحديث ((الغيبة ذكرك أخاك بما يكره)) وفي الحديث:- حسبك من صفية كذا وكذا فقال ((مه، لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته)) وفي الحديث ((وأربى الربى أن يتطاول في عرض مسلم)) والأحاديث في تحريم الغيبة وذمها كثيرة جدًا فالأصل الذي سننطلق منه هو تحريم غيبة المسلم، الثاني:- اعلم أن الغيبة لها إطلاق لغوي ولها إطلاق شرعي، فهاهنا إطلاقان لابد من التفريق بينهما، فالغيبة اللغوية ذكرك أخاك بما يكره، والغيبة الشرعية:- ذكرك أخاك بما يكره لغير مصلحة دينية، والأدلة المحرمة للغيبة

إنما تنزل عن السلف بالاتفاق على الغيبة الشرعية وهو القدح في المسلم بما يكره لغير مصلحة شرعية وأما الغيبة بما تتحقق به المصلحة الشرعية فإنه لا يدخل تحت الأدلة العامة المحرمة للغيبة، لأن الشريعة لا تأمر إلا بما فيه مصلحة خالصة أو راجحة ولا تنهى إلا عن ما فيه مفسدة خالصة أو راجحة، وبناءً على ذلك فلا يجوز لك أن تذكر أخاك بما يكره إذا لم يترتب على ذلك مصلحة دينية معتبرة، وأما إذا كان ذكره بما يكره تترتب عليه المصالح الشرعية المعتبرة فإنه وإن سمي غيبة إلا أنه لا يكون منهيًا عنه وهذا يتضح بالأمر الثالث وهو أن نقول:- إننا وإن قلنا إن الغيبة بما تتحقق به المصلحة الشرعية جائزة إلا أن هذا الجواز ليس على إطلاقه، بل يكون ذلك مقيدًا بما تندفع به المفسدة وتتحقق به المصلحة الشرعية، ذلك لأن الأصل في الغيبة المنع ولكن جاز منها المقدار الذي تتم به المصلحة الشرعية، فلا يجوز للمسلم أن يستطيل في عرض أخيه بما هب ودب من قبائح الألفاظ بحجة أنه يريد التحذير منه، لا، هذا لا يجوز قطعًا وإنما له الحق أن يتكلم في أخيه بما يكره بقدر الضرورة وبقدر ما تندفع به المفسدة وتتحقق به المصلحة، وهذا يقدره العلماء، وذلك مثل الميتة فإن الأصل فيها التحريم ولكن يجوز منها للمضطر بقدر ما تندفع به ضرورته، ومثل الخمر فإن الأصل فيها التحريم ولكن يجوز منها للمضطر ما يدفع به غصته فقط، فالغيبة محرمة لكن جاز منها للضرورة ما تندفع به هذه الضرورة، والضرورة هنا تتمثل في وجوب التحذير من أهل الأهواء والبدع ومحاربة بدعهم وكشف زيفها وتحذير العامة من الوقوع فيها وبيان باطلها وكسرها على صخرة الدليل من الكتاب والسنة فإنه إذا سكت العلماء الربانيون عن أهل البدع وقعت الكوارث وانتشرت الشبه والبدع، واختلط الباطل بالحق، واختلط الحابل بالنابل، ولا يخفاك أيها الأخ الحبيب المبارك أن من ضرورات هذه الشريعة المقررة بالتواتر

حفظ الدين ولا يتم حفظ الدين إلا بذكر أهل البدع والتحذير منهم وبيان بدعهم وكشف حالهم للناس فإنه إذا جازت لقمة من لحم ميتةٍ لإحياء النفس من الجوع، فلأن تجوز كلمة تحذير من مبتدع لإحياء الدين والسنة وإماتة الخرافة والبدعة من باب أولى، وإذا جازت شربة خمر لدفع غصة لا تدفع إلا بها لحماية النفس من الهلكة، فلأن تجوز كلمة حق في مبتدع يريد إفساد دين الأمة وزعزعة أمنها في دينها من باب أولى حماية لدين العامة والخاصة من الهلكة، فالسلف رحمهم الله تعالى إذا تكلموا في أهل البدع فإنهم يريدون بذلك تحقيق ضرورة من ضرورات الشرع وهي حفظ الدين، وقد تقرر في القواعد أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولا يتم حفظ الدين إلا بالتحذير من أهل الأهواء والبدع وكشف بدعهم وفضح باطلهم بالحق والعدل والإنصاف لا بالهوى والتعسف والإجحاف، وهذا يتضح بالأمر الرابع:- وهو أن السلف رحمهم الله تعالى لما قالوا:- لا غيبة المبتدع إنما يعنون بذلك الغيبة اللغوية، ويعنون بذلك أنه يجوز منها القدر الذي يتحقق به المصلحة وتزول به الضرورة، وتندفع به المفسدة، والأصل في ذلك عندهم حفظ الدين وحماية الشريعة وإماتة البدع وإحياء السنن وكشف باطل المبتدعة وتحذير الأمة من الغرور بمقالات أهل البدع، ولإقامة الحجة، والنصيحة لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم، وقيامًا بواجب التذكير، وإحقاقًا للحق وإزهاقًا للباطل، ولإنارة معالم الطريق إلى الله تعالى بنور الهدى المؤصل على الكتاب والسنة على فهم السلف ورحمة بالعامة والخاصة ولبيان حقيقة الحال، هذه هي مقاصد سلف الأمة لما قالوا:- لا غيبة لمبتدع، فالمبدأ في ذلك رحمة الخلق وإحقاق الحق، ووالله ثم والله إن السلف لا يقصدون بذلك التشفي من أهل البدع ودرك الغيظ فيهم، أو أن ذلك لحظوظ شخصية ومرادات نفسية، أو أن المراد مجرد الفضائح ونشر القبائح

هكذا جزافًا بلا مصلحة، أو أن المراد هو مجرد الحسد والعداوة المحضة، لا وألف لا، ومن نسبهم إلى ذلك في تحذيرهم من أهل البدع فهو أجهل وأضل من حمار أهله، ذلك لأن السلف رضوان الله عليهم لا يقولون في مبتدع كلمة إلا ويراقبون فيها جانب الإخلاص والعدل، فهم لا يقصدون بالطعن في أهل البدع إلا النصيحة للمسلمين بما يعود عليهم نفعه في العاجل والآجل، فافهم رعاك الله هذا الأمر فإنه مهم جدًا، ويتضح هذا بالأمر الخامس:- وهو أن السلف رحمهم الله تعالى قد ضبطوا غيبة المبتدع بضوابط تدل على عدلهم وتظهر قصدهم وهذه الضوابط كلها مبدؤها العدل ومنتهاها المصلحة والرحمة، فمنها:- الإخلاص، أي أن يكون الدافع لك للكلام في هذا المبتدع محض الإخلاص والنصح لله ولرسوله ولكتابه ولعامة المسلمين، فلا يكون ذلك لعداوات شخصية أو لحسد ونحو ذلك من المقاصد الفاسدة، ذلك لأن الكلام في أهل البدع والتحذير منهم نوع عبادة ولها ثوابها العظيم وأجرها الجزيل، وقد تقرر في القواعد أن العبادات قبولًا وردًا وكمالًا ونقصًا مبناها على ما يقوم في القلب من المقاصد، فاحذر من أن تنطق ببنت شفة إلا بعد مراقبة ميزان الإخلاص فلا يكن همك في الكلام في أهل البدع إشباع حظوظ النفس والتشفي ونفث سم العداوة وإشباع رغبة التعصب وإسقاط الخصم وإذهاب محبته وهيبته من قلوب العامة لتحل أنت بدله، أو لغيرة مذمومة، أو لتحقيق مقاصد الولاة الظلمة في أخيك المسلم، فإن بعض من ينتسب للعلم قد يلوك أخاه بلسانه كما يلوك اللقمة سبًا وشتمًا وتجريحًا وثلبًا وإظهارًا للمعايب لا لشيء، إلا لإرضاء بعض الولاة في بلاده، فالمقصود عنده كيف يرضي هذا الوالي، وبعضهم تجده يتهم الآخرين بالتهم الفظيعة الباطلة ليؤكد للوالي أنه المواطن الصادق الذي يخاف على أمن البلد من عبث العابثين وكيد المخالفين، وهذا لا يسلم منه زمان، وهل ابتلي

علماء أهل السنة عند الولاة إلا بسبب هذا الصنف، فابتلي الإمام أحمد السنة بأحمد البدعة والاعتزال، حتى قال فيه للوالي:- اقتلوه وعلي دمه، وابتلي ابن تيمية عند الولاة بسبب بعض علماء عصره كابن مخلوف وغيره من أفراخ المبتدعة، وابتلي ابن القيم بسبب هذا الصنف أيضًا، وهكذا على مر الزمان، ولا نزال في زماننا نعايش شيئًا من ذلك فنسمع بأن العالم الفلاني قد فصل أو حبس أو أوذي أو أوقف عن التدريس والخطابة ويكون سبب ذلك تقريرًا كتبه من زعم أنه ناصح للأمة ولم يراع في كتابته لا عدلًا ولا صدقًا ولا أمانة ولا أخوة دين، لأنه إنما أراد عند كتابته إسقاط الخصم والتشفي منه وإرضاء الولاة وإظهار نفسه عندهم، وكاتب هذه الأسطر قد عانى من ويلات ذلك ما يحتسب أجره عند الله تعالى، بل وإني أسأله جل وعلا باسمه الأعظم أن يغفر لكل من ظلمني وأن يجعل له فرجًا ومخرجًا من كل سوء وأن يعامله بعفوه وجوده وكرمه وإحسانه، وأن يتجاوز عنه التجاوز المطلق، وأن يجمعني به في الجنة نحن وإخواننا المسلمون ونشهد الله تعالى على أننا لن نعاملهم بالمثل، فإنهم إن نسوا حق الله عليهم فينا فإننا لن ننسى حق الله علينا فيهم، ونحن نعلم أن الذين كتبوا إنما كانوا يريدون النصح ولكن زادوا في الكيلة قليلًا، فوصفونا بما ليس فينا، لكن أسأل الله أن يرفع نزلهم في الآخرة وأن لا يؤاخذهم بما قالوه، والمقصود أن الإخلاص شرط من شروط التحذير من أهل البدع، ومنها:- أن يكون المبتدع معلنًا ببدعته لا مستترًا بها، لأن الذي تحتاج الأمة التحذير منه هو المجاهر المعلن لبدعته والداعية لها، وأما المستتر بها والذي لا يدعو أحدًا لها لا بمقاله ولا بفعاله فإنه ينصح سرًا ولا يفضح ولا يشهر به وعلى ذلك أهل السنة والجماعة رحم الله أمواتهم وثبت أحياءهم، فقد أخرج ابن وضاح بسنده في كتاب البدع والنهي عنها عن الأوزاعي رحمه الله تعالى أنه قال في معرض كلامه عن أهل البدع (وكانت أسلافكم تشتد

عليهم ألسنتهم وتشمئز منهم قلوبهم ويحذرون الناس بدعتهم، ولو كانوا مستترين ببدعتهم دون الناس ما كان لأحدٍ أن يهتك عنهم سترًا ولا يظهر منهم عورة، الله أولى بالأخذ بها وبالتوبة عليها فأما إذا جهروا بها وكثرت دعوتهم ودعاتهم إليها فنشر العلم حياة والبلاغ عن رسول الله ﷺ رحمة، يعتصم بها على المصر الملحد).اهـ. وقال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى (وهذان النوعان يجوز فيهما الغيبة بلا نزاع بين العلماء، أحدهما:- أن يكون الرجل مظهرًا للفجور مثل الظلم والفواحش والبدع المخالفة للسنة فإذا أظهر المنكر وجب الإنكار عليه حسب القدرة ... فمن أظهر المنكر وجب الإنكار عليه، وأن يهجر ويذم على ذلك، فهذا معنى قولهم:- من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له، بخلاف من كان مستترًا بذنبه مستخفيًا فإن هذا يستر عليه لكن ينصح سرًا ويهجره من عرف حاله حتى يتوب).اهـ. ومنها:- أن يكون المبتدع من الأحياء لا من الأموات، فإن كان ميتًا فالأصل الكف عنه لحديث ((لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا)) "رواه البخاري في الصحيح" ولأن الحكمة التي شرعت من أجلها غيبة المبتدع منتفية في حق الميت وهي خشية الاغترار به وتقليد الناس له في بدعته، إلا أن يكون لذلك الميت كتب تقرر البدع، وأتباع ينشرون تلك البدع بعده فإنه يجب التحذير منه ومن كتبه وأتباعه لأن المقتضي لا يزال قائمًا، وأما من ماتت بدعته معه فلا كتب ولا أتباع ولا مأثور قول عنه فالأصل الكف عنه، وتفويض أمره إلى الله تعالى، وحسابه على الله تعالى، ومنها:- مراعاة جانب العدل والإنصاف في التحذير منه، فلا يذكر إلا بما فيه حقيقة فلا يزاد على ذلك، أي لا يتهم بما ليس فيه لأن ذلك بهتان والبهتان كله حرام لحديث ((إن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته)) ولقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ

بِمَا تَعْمَلُونَ} ومنها:- مراعاة قدر الكفاية في التحذير من هذا المبتدع، فإذا كانت المصلحة الشرعية تتحقق ببعض القول فيه فلا يجوز أن تقول كل القول فيه، بل لا بد أن يراعى ما يدفع المفسدة ويحقق المصلحة، فإذا كان التحذير من بدعته كافٍ فامسك عن ذكر اسمه، وإن لم تتحقق المصلحة الشرعية إلا بذكر اسمه فاذكره ولا غضاضة عليك، فإن اكتفي بالأقل فلا تقل الأكثر وهكذا، وهذا يفيدك أن الأمر يحتاج إلى اجتهاد ونظر وهو ما قرره أهل السنة في الأمر الأخير:- وهو أن يصدر التحذير من عالمٍ بالشرع لا من جاهل به، لأن العالم أحرى للعدل والإنصاف وأعرف بما هو سنة وما هو بدعة، وأعرف بمقاصد الشريعة وأدرى بالمصالح والمفاسد، والكلام في أهل البدع وقف على أهل العلم الراسخين في علمهم، فليس الباب مفتوحًا لمن هب ودب، بل هو وقف على العلماء، عافانا الله وإياك من كل بدعة وبلاء .

الفرع العشرون:- ما الحكم في عيادة المبتدع؟ أقول:- اعلم رحمك الله تعالى أن عيادة المريض نوع من الوصل والتودد والموالاة وقد رغب فيها الشارع بأدلة معروفة محفوظة، وجواب السؤال المذكور مفرع على قاعدتنا التي نحن بصدد شرحها، فأما المبتدع الذي حكمنا عليه بأنه كافر ببدعته فإن الأصل منع زيارته لأن زيارته في حال مرضه نوع تودد ومحبة وموالاة وصله والواجب في حق هذا المبتدع الزجر بالهجر المطلق فلا يحب ولا يوالى ولا يتودد له، إلا إن كان ترجى من زيارته دعوته للتوبة وترك هذه البدعة والعودة إلى ركاب أهل السنة فإن رجي ذلك شرعت زيارته فهذا القصد أي أنه يزار لدعوته فقط، فلا يقصد الزائر محبته وموالاته وإظهار التودد إليه بهذه الزيارة وإنما يقصد بها دعوته فلا تشرع عيادته إلا إذا كانت محققة لهذا القصد لأنه يعامل عند أهل السنة معاملة الكفار في الدنيا، فإذا كانت زيارته في مرضه محققة لمصلحة دينية جازت وإن لا فلا، ودليل ذلك زيارة النبي ﷺ لعمه أبي

طالب وهو في سياق الموت فإنه ﷺ زاره لدعوته إلى كلمة التوحيد كما في الصحيحين من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه قال لما حضرت أبا طالبٍ الوفاة جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده أبا جهل بن هشام وعبدالله بن أبي أمية بن المغيرة فقال رسول الله ﷺ ((يا عم قل لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله)) فقال أبو جهل وعبدالله بن أبي أمية:- يا أبا طالب أترغب عن ملة عبدالمطلب فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه ويعيد له تلك المقالة حتى قال أبو طالبٍ آخر ما كلمهم:- هو على ملة عبدالمطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله، فقال رسول الله ﷺ ((أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك)) فأنزل الله تعالى {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ} وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله ﷺ {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} فزيارة النبي ﷺ لأبي طالب يستفاد منها جواز عيادة الكافر إذا رجي إسلامه والمبتدع الكافر ببدعته يعامل معاملة الكفار فتجوز عيادته إذا رجي إسلامه، ويدل على ذلك أيضًا ما رواه البخاري من حديث أنس رضي الله عنه قال:- إن غلامًا يهوديًا كان يخدم النبي ﷺ فمرض فأتاه النبي ﷺ يعوده فقعد عند رأسه فقال له ((أسلم)) فنظر الغلام إلى أبيه وهو عنده، فقال له:- أطع أبا القاسم ﷺ، فأسلم فخرج النبي ﷺ من عنده وهو يقول ((الحمد لله الذي أنقذه من النار)) والصحيح عندي إن شاء الله تعالى أن عيادة المبتدع الكافر ليست محصورة في رجاء إسلامه فقط، بل يدخل في ذلك كل مصلحة دينية يتوقف تحقيقها على عيادته، ويدل على ذلك قوله تعالى {لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} والخلاصة أنه لا يجوز زيارة المبتدع الكافر إلا إذا رجي من ورائها تحقيق مصلحة

دينية معتبرة كصلة رحمٍ أو إحسانٍ إلى خادم أو إقساطٍ إلى جار مثلًا، وأما إذا كانت عيادته لمجرد محبته وموالاته ومودته والأنس بزيارته فإنه لا يجوز أي أن عيادته بهذه المقاصد لا تجوز لقوله تعالى {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ...الآية} وعلى ذلك فما ورد عن السلف في جواز عيادة المبتدع الذي يكفر ببدعته فإنما يراد بذلك العيادة التي تحقق مصلحة دينية معتبرة، وما ورد عنهم من منع العيادة فإنما يقصدون بذلك ما لا يترتب عليه تلك المصلحة وإنما كانت لمجرد التودد والأنس والمحبة والنصرة والموالاة، فهذا بالنسبة للمبتدع الكافر، وقد عرفت أنه لا تجوز عيادته في الأصل إلا لتحقيق مصلحة دعوته إلى الإسلام، أو لتحقيق مصلحة شرعية أخرى معتبرة، وأما المبتدع المحكوم عليه بالفسق فقط فإن هذا لا يزال معه أصل الإسلام فالأصل جواز عيادته لأن زيارة المريض من جملة حقوق المسلم على المسلم كما ورد ذلك في حديث البراء وأبي هريرة وغيرهما، والحق أن زيارة المريض فرض كفاية واختاره شيخ الإسلام أبو العباس، فهذا المبتدع لا يزال معه أصل الإسلام فلا تزال أخوة الإسلام قائمة فتكون عيادته من حقوقه على إخوانه المسلمين، ولكن عليك أن تنتبه لأمور:-

الأول:- أن المبتدع الفاسق إن كان داعية لبدعته مشهورًا بالدفاع عنها والدعوة إليها ومعلنًا بها فإنه لابد من زجره بهجره كما قررناه سابقًا، فتترك عيادة هذا النوع من المبتدعة، ليس لأنها لا تجوز بالأصالة، وإنما لأن المصلحة الشرعية تقضي بوجوب زجره بهجره، لاسيما وقد بلغ هذا المبلغ في بدعته، وهذا داخل تحت حكم أهل السنة في أصحاب المعاصي، فإن صاحب المعصية إذا دعي وأصر وأعلن ودعا إلى معصيته وزينها في أعين العامة فإنه لابد من زجره بهجره، وهذا من باب العقوبة لأننا

قلنا إن المبتدع الفاسق يعامل معاملة عصاة الموحدين، وعصاة الموحدين يشرع زجرهم بهجرهم إذا أصروا على معاصيهم ولم ينزجروا إلا بذلك، وأنت خبير بأن زجر المبتدع بهجره أصل من أصول أهل السنة، وأما المبتدع المستور الذي لم يعلن بدعته ولم يدع غيره إليها فإنه يعاد إذ لا معارض راجح لهذه العيادة، ما دام مستترًا .

الثاني:- يجب على أهل الدين والصلاح والدعوة أن يحرصوا على دعوة المبتدع الفاسق حال عيادتهم له، وأن يذكروه بالتوبة والندم، وأن يبينوا له قبح هذه البدعة وأن يوضحوا له أنه إن مات عليها فهذا من سوء الخاتمة، ذلك لأن نفس المريض أشد إقبالًا على مراجعة الحال وتغيير الخطأ من نفس الصحيح، وهذا معروف مجرب فلا تكن العيادة مجرد ضحك وأنس وكلام فارغ فقط .

الثالث:- أن تعلم بارك الله فيك أن عيادة المبتدع يختلف باختلاف نوعية هذا المبتدع، فالأمر فيه اجتهاد في تحقيق المناط، فإذا رأى غيرك أن هذا المبتدع يزار ورأيت أنت أنه لا يزار فكل يعمل باجتهاده وما توصل إليه من النظر، فلا يكن الاختلاف في ذلك موجبًا للتقاطع أو التشاحن أو اتهام المقاصد والنوايا فإن هذا من قلة الأدب وضيق الفطن وسببه الجهل بأدب الخلاف، والاعتداد بالنفس فإن بعض الطلاب يرى أن اجتهاده الذي توصل إليه هو حقيقة الدين وأن من خالفه يعد مخالفًا للدين، وهذا نقص في العقل ورعونة في الخلق، عافانا الله وإياك من كل سوءٍ وبلاء .

الرابع:- أن رجاء إسلام المبتدع الكافر أو تحقق المصلحة من عيادته يرجع إلى غلبة الظن، فلا يشرط في ذلك اليقين، بل يكتفى بغالب الظن لأن المتقرر أن غلبة الظن كافية في العمل، ووجود غلبة الظن بتحقق المصالح الشرعية من عدمها يعود إلى إمعان النظر وتقليب الأمور وبذل الجهد والوسع والطاقة في النظر في العواقب وهذا كله يرجع إلى أهل العلم، فالعامي أو الطالب الذي لم يبلغ رتبة النظر

والاجتهاد إذا أشكل عليه أمر العيادة للمبتدع فليسأل أهل العلم لعموم قوله تعالى {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} والله أعلم .

الفرع الحادي والعشرون:- هل يلعن المبتدع؟ أقول:- هذه مسألة طويلة الذيول، ولكن أختصرها لك هاهنا فأقول:- إن اللعن لا يخلو من ثلاثة أقسام:- لعن بالوصف الأعم، ولعن بالوصف العام، ولعن للمعين، فأما اللعن بالوصف الأعم فقولك لعنة الله على الكفرة والظلمة والمبتدعة والفسقة، فهذا جائز وقد وردت عليه الأدلة من الكتاب والسنة، ولا نعلم فيه خلافًا بين السلف رحمهم الله تعالى، وأما اللعن بالوصف العام فقولك لعنة الله على النصارى أو اليهود أو الخوارج أو الرافضة أو القدرية، فهذا لعن بوصف عام وهذا جائز أيضًا بدلالة الكتاب والسنة ولا نعلم بين السلف خلافًا في ذلك، وهاتان المرتبتان لا نكثر الكلام عليهما لأنهما جائزتان بالاتفاق، وأما لعن المعين، فكأن تقول:- لعن الله فلانًا المبتدع، أو لعن الله فلانًا الظالم، أو لعن الله فلانًا المجرم، فهذا هو ما يسميه أهل العلم لعن المعين، وقد اختلف فيه سلف الأمة على ثلاثة أقوال فمنهم من أقفل باب اللعن المعين مطلقًا، ومنهم من أجازه مطلقًا ومنهم من توسط، فقال لعن المعين يجوز إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه، وهذا القول هو الحق وهو اختيار غالب أهل السنة واختاره أبو العباس وابن القيم وغيرهما من المحققين فإذا توفرت أسباب لعن المعين وانتفت موانعه جاز لعنه بعينه، وهذه الشروط هي بعينها ما ذكرناه في شروط التكفير، فاللعن بالبدعة ثابت في السنة، كما في قوله ﷺ ((المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين)) فالإحداث الوارد عليه اللعن لفظ عام لأنه نكرة في سياق الشرط، وقد تقرر في القواعد أن النكرة في سياق الشرط تعم، وقد قرر أهل العلم كالشاطبي وابن حجر وغيرهما من أهل العلم بأن

اللعن على من أحدث في المدينة الوارد في الحديث يعم المدينة وغيرها، وقد ثبت عن السلف رحمهم الله تعالى في صورٍ كثيرة لعن المعين وهذا محمول على أنه مستوجب للعن لثبوت شروط اللعن وانتفاء موانعه، فقد لعن مالك عمرو بن عبيد ولعن وكيع بشر المريسي، بل لعنه ولعن أصحابه، ولعن يزيد بن هارون الجهم بن صفوان، ولعن شاذ ابن يحيى بشر المريسي، ولعن سعيد بن رحمة الجهم بن صفوان، ولعن الفضل بن دكين بشر المريسي ولعن أبو زرعة الجعد بن درهم، بل وثبت عنه أيضًا أنه لعن بشر المريسي، ولعن اللالكائي الجعد بن درهم، وغير ذلك في صور كثيرة، وثبت عن السلف أيضًا أنهم لعنوا قتلة عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وقصد أهل العلم من هذا اللعن هو التحذير من ذلك الشخص المبتدع المعين وتنفير الناس عنه وعن فعله، لاسيما واللعنة منصبة على الدعاة إلى البدع كالجعد بن درهم والجهم ابن صفوان وبشر المريسي وأمثالهم فصار اللعن له ثلاث حالات:- لعن بالوصف الأعم وهو جائز بلا خلاف، ولعن بالوصف العام وهو جائز بلا خلاف، ولعن للمعين وهو جائز إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه، ومما ينبغي أن يعلم أيضًا أن اللعن بالوصف الأعم والعام لا يستلزم لعن الأفراد إلا بعد ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، فلابد من التفريق بين اللعن المطلق ولعن المعين فالمبتدع الكافر ببدعته والذي قامت الحجة الرسالية وبانت له المحجة الشرعية لا شك أنه مستحق للعن، والمبتدع الفاسق الداعية لبدعته والمنافح عنها والمعلن بها لاشك أيضًا أنه مستحق للعنة وأما المبتدع المستور ببدعته والذي ليس بداعية لها ولا معلن لها فهذا لا يستحق اللعن، لخفة ضرره، وبالجملة فمن زاد ضرره على الدين وطار شرره في الآفاق وعظمت مفسدته في الأمة واشتدت مخالفته وخروجه عن الشريعة فهو المستحق للعن، ولذلك فإن اليهود هي الأمة الملعونة المغضوب عليها وذلك لأنهم أشد الناس عداوة لله

ولملائكته ولأنبيائه وعباده الصالحين، فإنه لم يعرف على مدار التاريخ أمة تغطرست في كفرها وعظمت قبائحها كاليهود فلعن المعين فرع عن زيادة جرمه وعظم مخالفته ومجاهرته بالعداوة وتبجحه بعصيانه وبدعته، فالمبتدع الكافر أحق باللعن من المبتدع الفاسق، والمبتدع الفاسق الداعية لبدعته أحق باللعن من المبتدع المستور فالمبتدعة يتفاوتون في استحقاق اللعن، وهذا خلاصة ما قرره أهل السنة والجماعة رحمهم الله تعالى في هذه المسألة، والله ربنا أعلى وأعلم .

الفرع الثاني والعشرون:- هل يدعى على أهل البدع؟ أقول:- أما المبتدع الكافر فإنه يسن به سنة الكفار، وقد ثبت في الشرع جواز الدعاء على الكفار، الدعاء المطلق والدعاء المعين، فمن الدعاء المطلق قوله تعالى عن نوح عليه السلام {رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا} وقال تعالى عنه {فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاء بِمَاء مُّنْهَمِرٍ} وقال تعالى عن موسى عليه السلام {فَدَعَا رَبَّهُ أَنَّ هَؤُلَاء قَوْمٌ مُّجْرِمُونَ} وأما السنة فقد ثبت عنه ﷺ أنه دعا على المشركين يوم الأحزاب بقوله ((ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارًا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس)) "متفق عليه" وكان عليه الصلاة والسلام يقول ((اللهم اشدد وطأتك على مضر، اللهم سنين كسنين يوسف)) وفي حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ لما رأى قريشًا استعصت عليه قال ((اللهم أعني عليهم بسبعٍ كسبع يوسف)) قال:- فأخذتهم السنة حتى حصدت كل شيء حتى أكلوا العظام والجلود... الحديث)) وفي الصحيح عن أنس رضي الله عنه ((أن النبي ﷺ أتاه رعلٌ وذكوان وعصية وبنو لحيان فزعموا أنهم قد أسلموا واستمدوه على قومهم فأمدهم بسبعين من الأنصار، قال أنس:- كنا نسميهم القراء، كانوا يحطبون بالنهار ويصلون بالليل، فانطلقوا حتى بلغوا بهم بئر معونة غدروا بهم

فقتلوهم، فدعا عليهم النبي ﷺ شهرًا في القنوت)) وفي الحديث ((اللهم من ولي من أمر أمتي شيئًا فرفق بهم فارفق به ومن ولي من أمرهم شيئًا فسق عليهم فافسق عليه)) وهذا من الدعاء العام، وفي الحديث ((من سمع رجلًا ينشد ضالة في المسجد فليقل:- لا ردها الله عليك إن المساجد لم تبن لهذا)) "رواه مسلم" وهذا من الدعاء العام، وفي الحديث لما كان يوم أحد وانكفأ المشركون حمد الله النبيُ ﷺ وأثنى عليه ثم قال ((اللهم قاتل الكفرة الذين يكذبون رسلك ويصدون عن سبيلك واجعل عليهم رجزك وعذابك، اللهم قاتل الكفرة من أهل الكتاب إله الحق)) وفي الحديث ((اللهم عليك بقريش، اللهم عليك بقريش، اللهم عليك بقريش)) والأدلة في هذا المعنى كثيرة، وهي دليل على جواز الدعاء على الكفار بالوصف العام وعلى طائفة مخصوصة والمبتدعة الكفار يعاملون معاملة الكفار، فيجوز الدعاء عليهم بالوصف العام وبالوصف الخاص كأن تقول:- اللهم عليك بأهل البدع المخالفين لشريعتك والمحدثين فيها، أو تقول:- اللهم قاتل أهل البدع، أو تقول:- اللهم قاتل الخوارج والجهمية، أو تقول:- اللهم أهلك الرافضة الزنادقة فهذا كله جائز بدلالة الكتاب والسنة كما قدمت لك أدلته، فإن قلت:- إن غالب الأدلة التي ذكرتها إنما هي في حق الكفار؟ فأقول:- نعم، ولكن قد تقرر عندنا أن المبتدعة الكفار يعاملون معاملة الكفار، فلما جاز الدعاء على الكفرة جاز الدعاء على المبتدعة، أي أنه لما جاز الدعاء على الكفار بالوصف العام وبالخاص، جاز الدعاء على المبتدعة الكفار بالوصف العام والخاص، وعلى ذلك جرى سلف الأمة، فهذا سعد بن أبي وقاص يدعو على من اتهمه عند عمر بما ليس فيه فقال ((اللهم إن كان عبدك هذا قام رياءً وسمعة وهو كاذب فأطل عمره، وأطل فقره وعرضه للفتن)) فاستجاب الله دعوة سعد، وثبت عن سعيد بن زيد أنه دعا على امرأة اتهمته بأنه أخذ شيئًا من أرضها

فحاكمته إلى مروان بن الحكم فقال داعيًا عليها ((اللهم إن كانت كاذبة فأعم بصرها واقتلها في أرضها)) قال:- فماتت عمياء في حفرة وقعت فيها في أرضها، والأمثلة كثيرة، وفيها دلالة على جواز الدعاء على المعين الظالم من المسلمين وأنت خبير بأن هذا الظلم المذكور في الحديثين إنما هو ظلم يعود ضرره إلى هذين الصحابيين فقط، وأما المبتدع فإن ظلمه بإحداثه يعود على دين الأمة وشريعتها وضرر إحداثه عام لكل مسلم، فيجوز الدعاء على المعين المبتدع من باب أولى، والمقصود من الدعاء عليه كف شره عن الخلق والدين، ولإطفاء جذوة نار بدعته ولزجره عن التمادي في بدعته وتغرير الناس بها، المهم أن هذا المبتدع شر على الأمة فإذا نصح ورفض ودعي فأصر فلا جرم يجوز الدعاء عليه لاسيما وإن ظهرت منه مخايل المعاندة والاستهزاء بالشريعة وأهلها، والدعاء على الكفار الأصليين والمبتدعة المارقين من الدين نوع مقاتلة لهم وقد قال تعالى {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ} فإذا كان الدعاء على الظالم للناس في أموالهم وأعراضهم يجوز فكيف بالظالم لهم في دينهم؟ لاشك أنه يجوز من بابٍ أولى، وقد روى اللالكائي بسنده عن عامر بن سعد قال:- أقبل سعد من أرضٍ له فإذا عكوف على رجل فاطلع فإذا هو يسب طلحة والزبير وعليًا فنهاه فكأنما زاده إغراءً، فقال:- ويلك ما تريد إلا أن تسب أقوامًا هم خير منك، لتنتهين أو لأدعون عليك، فقال:- هيه، فكأنما تخوفني نبيًا من الأنبياء، فانطلق فدخل دارًا فتوضأ ودخل المسجد ثم قال:- اللهم إن كان هذا قد سب أقوامًا قد سبق لهم منك خير أسخطك سبه إياهم فأرني اليوم به آية تكون آية للمؤمنين قال:- وتخرج بختية - وهي الأنثى من الجمال - من دار بني فلان نادة - أي شاردة - لا يردها شيء حتى تنتهي إليه، ويتفرق الناس عنه فتجعله بين قوائمها فتطأه حتى طفي، قال:- فأنا رأيته يتبعه الناس ويقولون:- استجاب الله لك يا أبا

إسحاق، استجاب الله لك يا أبا إسحاق . وهذا دعاء على معين نصح فأصر ودعي فازداد سوءً وجريمته الوقوع في خيار الأمة، ومن هنا نستنبط جواز الدعاء على المبتدعة بنوعيه، المطلق والمعين، في حق المبتدع الكافر وفي حق المبتدع الفاسق ومن منعه فإنه مطالب بالدليل، فالمبتدع الكافر يدعى عليه، والمبتدع الفاسق المعلن الداعية يدعى عليه، وأما المبتدع المستور ببدعته فلم يعلنها ولم يدع أحدًا إليها فلو دعي له بالهداية والصلاح لكان أحسن، وبالجملة فالدعاء على المبتدعة يقال فيه بقولنا في لعنهم، فإن اللعن نوع دعاء فمن جازت لعنته جاز الدعاء عليه، بل إن باب الدعاء أوسع من باب اللعن بحيث أنه يجوز الدعاء على من لا تجوز لعنته، ولكن لابد أن يراعى في الدعاء على المبتدعة نصرة الحق وإماتة البدع وإحياء السنن والدفاع عن الشرع وإخماد الباطل وإزهاق بذرة الفساد وإحقاق الحق، والانتصار لأهل السنة، وبناء عليه فيجوز الدعاء على الجهمية والقدرية والرافضة والدروز والقاديانيين والبهائيين والأحباش والصوفية، والعلمانيين والحداثيين، جماعات أو أفرادًا، ويجوز الدعاء على من ظهرت عداوته للدين وعظم ضرره في الأمة، وطار شرر بدعته في الآفاق، كل هؤلاء يجوز الدعاء عليهم، ويجوز الدعاء على من يحكم بغير شريعة الله ويقتل الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر ويسعى في تشويه صورة الدين والمتمسكين به في وسائل الإعلام، ويجوز الدعاء على من يكتب التقارير السرية في أهل الدين والصلاح والعلماء والذين عليهم المعول بعد الله تعالى ويجوز الدعاء على من نصَّب نفسه عمدة في نشر الباطل وتغرير العامة بالفتاوى الفاسدة والآراء الكاسدة التي تخالف المنقولات وتشيع الفساد في البريات، ويجوز الدعاء على السحرة والكهان وأهل الشعوذة والدجل، ويجوز الدعاء على أصحاب الأقلام المأجورة التي تتقيح الدم والصديد على الدين وأهله، نسأل الله تعالى

بأسمائه الحسنى وصفاته العلى واسمه الأعظم أن يكفينا شرور أهل الباطل بما شاء إنه هو السميع العليم، وقد ثبت أن عمر بن عبدالعزيز رحمه الله تعالى دعا على غيلان فقال (اللهم إن كان صادقًا فتب عليه وإن كان كاذبًا فاجعله آية للمؤمنين) فصلب غيلان الدمشقي القدري بأمر من هشام في دمشق، وقد دعا يزيد بن هارون على بشر المريسي وقد دعا جمع كبير من السلف على الجهمية والقدرية، ودعا جمع من أهل السنة على الرافضة فهذه قضية مفصولة وليست مجالًا للحوار ولا نجامل فيها أحدًا، فمن خالف دين الله وتنكب عن الصراط المستقيم وابتدع وأحدث ودعي فأصر ولم يستجب لنصح ولا لتوجيه فإنه يدعى عليه ولا كرامة، فإن قدرت أهل الأرض إذا عجزت عن زجره فإن الله لا يعجز عنه ﷻ، ولكن تنبه لأمر:- وهو أن البحث هنا هو في تقرير جواز الدعاء على أهل البدع، ولم نتكلم عن الدعاء لهم، ذلك لأن الدعاء لهم بالهداية والصلاح جائز، فمن دعا لهم بالهداية والصلاح فقد أصاب ومن دعا عليهم فقد أصاب، والدعاء لهم والدعاء عليهم من مسائل الاجتهاد التي تفتقر إلى نظر في المصالح والمفاسد، وأنا أقصد هنا الرد على من أنكر الدعاء على أهل البدع، جملة وتفصيلًا وقد عرفت الأدلة على جوازه والله أعلم، والخلاصة هي أن الدعاء على أهل البدع جائز سواءً الدعاء المطلق أو المعين وسواءً على المبتدعة الكفار أو المبتدعة الفساق والله يتولانا وإياك .

الفرع الثالث والعشرون:- هل تؤكل ذبيحة المبتدع؟ أقول:- عليك أن تعرف أولًا أن الإسلام حرم ذبائح المشركين إلا أهل الكتاب إذا ذكروا اسم الله عليها، وأما من عداهم من المشركين فإنها حرام، ويدخل في ذلك المجوس فذبيحة المشرك من غير أهل الكتاب حرام، وقد نقل ابن رشد وابن تيمية الاتفاق على تحريم ذبيحة المشرك، وقد نقل ابن قدامة الاتفاق على تحريم ذبيحة المجوسي، ويدخل في ذلك

ذبيحة المرتد، وهي حرام عند أكثر أهل العلم، فتلخص بذلك أن ذبيحة المشرك حرام، وذبيحة الوثني حرام، وذبيحة المرتد حرام، أما ذبيحة أهل الكتاب فهي حلال بالكتاب والسنة، وبقينا في ذبيحة المبتدع فأقول:- إن القاعدة تنص على أن المبتدع المحكوم بكفره يعامل معاملة الكفار، وحيث قلنا إن ذبيحة الكافر حرام فتكون ذبيحة المبتدع الكافر كذلك حرام لأن من شرط حل التذكية أن يكون المذكي أهلًا للذكاة بحيث يكون مسلمًا أو كتابيًا وهذا المبتدع إذا كفر ببدعته فإنه يخرج من دين الإسلام فلا يبقى معه مطلق الإسلام ولا يسمى كتابيًا على القول الصحيح حتى وإن كانت ردته لدين أهل الكتاب، فمن كان مسلمًا ثم ارتد فإنه يسمى مرتدًا أيًا كان دينه الذي انتقل إليه، والحق قتله بعد استتابته ثلاثة أيام لحديث ((من بدل دينه فاقتلوه)) وهذا المبتدع الذي وقع في بدعة مكفرة، وثبتت عليه شروط التكفير وانتفت موانعه فإنه يوصف بأنه مرتد بهذه البدعة، فلا هو مسلم ولا هو من أهل الكتاب بل هو كافر مرتد فانتفى شرط صحة التذكية فينتفي به حل ذكاته فلا يحل حينئذٍ أن تؤكل ذبيحته ولا كرامة لأنه كافر مرتد حلال الدم، وعلى ذلك فذبائح الدروز ميتة حرام، وذبائح القدرية والجهمية والقاديانيين والبهائيين والرافضة والإسماعيلية والنصيرية والصوفية الذين يعتقدون الأمور الشركية ومن نحا نحوهم كل ذبائحهم ميتة وحرام لا يجوز أكلها لأن الله تعالى حرم علينا أكل الميتة، ولكن كما ذكرت لك هذا الحكم فرع عن الحكم عليه بأنه كافر، فمن حكمنا عليه بالكفر من أعيان أهل البدع فإن ذبيحته تكون ميتة وحرامًا لا تؤكل وعلى ذلك جماعة أهل السنة رحمهم الله تعالى، روى ابن بطة في الإبانة عن طلحة بن مصرف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال (الرافضة لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم لأنهم أهل ردة) وفي السنة لعبدالله بن أحمد أن وكيعًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ سئل عن ذبائح الجهمية فقال (لا تؤكل لأنهم مرتدون) وروى ابن بطة في الإبانة عن

الفضيل بن عياض أنه قال (آكل طعام اليهودي والنصراني ولا آكل طعام صاحب بدعة) وروى اللالكائي في شرح السنة عن أحمد بن يونس أنه قال (إنا لا نأكل ذبيحة رجل رافضي فإنه مرتد) وروى اللالكائي أيضًا في شرح السنة عن محمد بن سيرين أنه قال (أكره ذبائح القدرية) والكراهة عند السلف ظاهرة في التحريم كما قررناه في موضع آخر، وقد صرح رحمه الله تعالى في الفتاوى بتحريم ذبائح النصيرية ونقل اتفاق أهل العلم على ذلك وقد أفتت اللجنة الدائمة في المملكة بتحريم ما ذبحه من يعتقد جواز الاستغاثة بالأموات أو الأحياء الغائبين، فبان لك بذلك أن ذبيحة المبتدع المحكوم بكفره لا تحل للمسلم لأنها ميتة والميتة حرام نجسة، وعلة ذلك كفره وردته، فهذا بالنسبة للمبتدع الكافر، وأما المبتدع الفاسق الذي لا يزال معه أصل الإسلام فالأصل أن ذبيحته حلال لأنه مسلم والمسلم ذبيحته حلال، فليس من شرط حل الذبيحة أن يكون ذابحها من أهل السنة والجماعة حتى تحرم ذبيحة هذا الصنف من المبتدعة، بل الشرط هو أن الذي يتولى الذبح يكون مسلمًا وهذا المبتدع المحكوم بفسقه لا يزال معه أصل الإسلام فذبيحته حلال، وبناءً على حلها فيجوز أكلها، إلا أن هذه الذبيحة إذا كانت من باب الدعوة والإكرام فالإجابة إلى أكلها من عدمه يختلف باختلاف حال هذا المبتدع من حيث إعلانه لبدعته وغلوه فيها ودعوته إليها ومن حيث استتاره بها، أي يختلف باختلاف القول في وجوب هجره فإن كان ممن يجب هجره وتعزيره وعقوبته بعدم إجابة دعوته لأكل هذه الذبيحة فالمشروع هجره وعدم أكل هذه الذبيحة، لا لأنها حرام في ذاتها، ولكن لوجوب هجره، وذلك في المبتدع المعلن الداعية إلى بدعته، لأن المبتدع المعلن كالعاصي المعلن في وجوب الهجر إذا تحقق منه المصلحة الشرعية وأما المبتدع المستور المختفي ببدعته فينظر في حاله من حيث أكل ذبيحته من عدمها، وفي الجملة:- فأكل ذبيحة

المبتدع الفاسق من عدمه داخل تحت وجوب هجره من عدمه، فمن وجب هجره فلا تؤكل ذبيحته ومن لم يجب هجره فتؤكل ذبيحته، وهذا خلاصة ما قرره علماء أهل السنة في هذه المسألة والله ربنا أعلى وأعلم .

الفرع الرابع والعشرون:- هل يجالس أهل البدع؟ أقول:- إن المتقرر في الأدلة التحذير من مجالسة أصحاب الأهواء والبدع وأصحاب الذنوب والمخالفات الشرعية لاسيما المغرقين منهم في هذه المخالفة والمعلنين لها والداعين إليها وأصحاب اللسن والجدل، فقال تعالى {وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ} وقد كان بعض السلف كابن سيرين وغيره يرى أن هذه الآية قد نزلت في أهل البدع والأهواء، وقال ابن كثير رحمه الله تعالى (والمراد بهذا كل فردٍ من آحاد الأمة ألا يجلسوا مع المكذبين الذين يحرفون آيات الله ويضعونها على غير مواضعها).اهـ. ومثل هذه الآية قوله تعالى {وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّهِ يُكَفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا} وهاتان الآيتان يدخل فيها أهل البدع بمقتضى العموم وقال ابن جرير (وفي هذه الآية الدلالة الواضحة على النهي عن مجالسة أهل الباطل من كل نوعٍ من المبتدعة والفسقة عند خوضهم في باطلهم).اهـ. وأما السنة فحديث ((مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير ...الحديث)) وفيه التحذير البليغ من مجالسة أهل الأهواء والبدع والمخالفات لأن مجالستهم أذى، وهي باب كل شر، وفي الحديث أيضًا أن النبي ﷺ أمر بهجر الثلاثة الذين خلفوا وهم كعب بن مالك وصاحباه، وفيه ((ونهى رسول الله ﷺ عن كلامنا أيها الثلاثة من بين من تخلف،

فاجتنبنا الناس وتغيروا الناس حتى تنكرت في نفسي الأرض، فما هي التي أعرف فلبثنا على ذلك خمسين ليلة، فأما صاحباي فاستكانا وقعدا في بيوتهما يبكيان وأما أنا فكنت أشب القوم وأجلدهم فكنت أخرج فأشهد الصلاة مع المسلمين وأطوف في الأسواق ولا يكلمني أحد ...الحديث بطوله)) وهذا الحديث دليل على مشروعية هجر أهل البدع والمعاصي بترك مجالستهم والكلام معهم، حتى يتوبوا وتظهر منهم مخايل التوبة النصوح وعلى ذلك درج سلف الأمة وأئمتها وقرروا ذلك بأقوالهم وأفعالهم، ويوضح ذلك أبو عبدالله أحمد بن حنبل وذلك قوله (أحسن الله عاقبتك ودفع عنك كل مكروه ومحذور برحمته الذي كنا نسمع وأدركنا عليه من أدركنا من سلفنا مع أهل العلم أنهم كانوا يكرهون الكلام والخوض فيه مع أهل الزيغ، إنما الأمر في التسليم والانتهاء إلى ما فيه كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ لا يعدي ذلك، ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب، وجلوس مع مبتدع ليورد عليه بعض ما يلبس عليه في دينه، فالسلامة إن شاء الله في ترك مجالستهم والخوض معهم في بدعتهم وضلالهم).اهـ. كلامه رواه ابن بطة في الإبانة بالسند الصحيح إلى أحمد وذكره صاحب الحجة على تارك المحجة، وروى اللالكائي في شرح أصول السنة عن الحسين ابن محمد بن الحنفية أنه قال (لا تجالسوا أهل القدر) وروى أيضًا الدارمي في السنن واللالكائي في شرح السنة أن الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يقول (لا تجالسوا أهل الأهواء ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم).اهـ. وروى عبدالله بن الإمام أحمد في السنة والدارمي في السنن وابن وضاح في البدع والآجري في الشريعة وابن بطة في الإبانة واللالكائي في شرح السنة أن أبا قلابة كان يقول (لا تجالسوهم - يعني أهل الأهواء - ولا تخالطوهم فإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالتهم ويلبسوا عليكم كثيرًا مما تعرفون) وروى اللالكائي في شرح السنة عن يونس بن عبيد أنه قال (لا تجالس

سلطانًا ولا صاحب بدعة) وروى اللالكائي أيضًا في شرح السنة عن الشعبي أنه قال (لا تجالسوا القدرية فو الذي يحلف به إنهم لنصارى) وقال الفضيل بن عياض (لا تجلس مع صاحب بدعة فإني أخاف أن ينزل عليك اللعنة) وقال الفضيل أيضًا (لا تجلس مع صاحب بدعة أحبط الله عمله وأخرج نور الإسلام من قلبه).اهـ. وقال الفضيل أيضًا (صاحب البدعة لا تأمنه على دينك ولا تشاوره في أمرك ولا تجلس إليه، فمن جلس إلى صاحب بدعة ورثه الله العمى) وقال أيضًا (إن الله وملائكته يطلبون حلق الذكر فانظر مع من يكون مجلسك، لا يكون مع صاحب بدعة فإن الله لا ينظر إليهم، وعلامة النفاق أن يقوم الرجل ويقعد مع صاحب بدعة) وأخرج الآجري في الشريعة وابن بطة في الإبانة الكبرى عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال (لا تجالس أهل الأهواء فإن مجالستهم ممرضه للقلب) وروى ابن بطة وغيره أن عمر لما عاقب صبيغ بن عسل نفاه وكتب إلى أهل البصرة أن لا تجالسوه، ولما جلس أيوب السختياني إلى طلق بن حبيب نهاه سعيد بن جبير عن مجالسته وقال (لا تجالسه فإنه مرجئ) وقال أبو قلابة (يا أيوب احفظ عني ثلاث خصال:- إياك وأبواب السلطان وإياك ومجالسة أهل الأهواء والزم سوقك فإن الغنى من العافية) و الآثار في ذلك لا تكاد تحصر إلا بكلفة وقد قرر هذه العقيدة أهل السنة في مؤلفاتهم العقيدية وجعلوها أصلًا من أهل السنة، قال أبو عبدالله محمد بن أبي زمنين رَحِمَهُ اللَّهُ (ولم يزل أهل السنة يعيبون أهل الأهواء المضلة وينهون عن مجالستهم ويخوفون فتنتهم).اهـ. وقال الإمام الصابوني رحمه الله تعالى (ويبغضون أهل البدع، الذين أحدثوا في الدين ما ليس منه ولا يحبونهم ولا يصحبونهم ولا يسمعون كلامهم ولا يجالسونهم ولا يجادلونهم في الدين ولا يناظرونهم ويرون صون أذانهم عن أباطيلهم).اهـ. وعلى ذلك عامة أهل السنة والجماعة فالمتقرر عند عامة السلف رحمهم الله تعالى التحذير

من مجالسة المبتدعة وذلك لما في مجالستهم من الخطر العظيم على من يجالسهم، بأن يوردوا عليه أو يسمع منهم من الشبه ما لا طاقة له في دفعه وبالتالي ينغمس في ضلالتهم وبدعتهم، فمن باب سد ذريعة الإضلال وإفساد المعتقد والدين تمنع مجالستهم، وهذا أصل أصيل عند أهل السنة لما حذروا من مجالسة أهل البدع، وكم من سني ضل بسبب هذه المجالسة، ولأن في مجالستهم مخالفة أمر الشارع كتابًا وسنة ولأن مجالستهم توجب محبتهم والتودد إليهم وإزالة واجب البغض والمعاداة ولأن في مجالستهم تعطيلًا لما أوجبه الشارع من هجرهم تعزيرًا وعقوبة لهم، ولأن الإنسان إذا جالسهم فإنه يفتح على نفسه باب الظنون والتشكيك في سلامة معتقده، ولأن جلوسه معهم قد يكون سببًا لتغرير العامة حتى يقولوا:- لو كانوا ضلالًا لما جلس معهم فلان وهذه طامة كبيرة ومصيبة خطيرة، ولأنهم قوم عصاة والجلوس معهم قد يوجب أن يكون تابعًا لهم في اللعنة والعقوبة الربانية لأن مجالسهم مجالس يقرر فيها الباطل ويزهق فيها الحق ويخالف فيها الشرع فلربما لعنوا أو نزلت عليهم العقوبة فتعمه معهم، إلى غير ذلك من المصالح والحكم المترتبة على عدم الجلوس معهم، ولكن إن كان الشخص عالمًا بمذهب أهل السنة راسخًا في معرفته عارفًا بوجوه الشبهة وجوابها محتاطًا بسلاح المعرفة الراسخة في مذهبهم البدعي وأراد أن يجلس معهم لبيان الحق ودعوتهم إلى السنة وإزالة الشبهة عنهم وتحذيرهم من البدعة فلا بأس بذلك إذ لا مفسدة حينئذٍ، وهذا خاص بأهل العلم الراسخين فيه كما ذكرت وإلا فالأصل ترك مجالستهم لما فيها من الزواجر الشرعية والنواهي النقلية والمفاسد المتحققة حالًا أو مآلًا والله ربنا أعلى وأعلم .

الفرع الخامس والعشرون:- هل تقبل رواية المبتدع؟ أقول:- أما المبتدع المحكوم بكفره فإنه لا تقبل روايته بالاتفاق، حكاه النووي وابن الصلاح وفي نقل

الاتفاق نظر لوجود الخلاف، لكن الصواب والحق المقطوع به أنها لا تقبل لأن من شرط قبول الرواية الإسلام وهذا المبتدع قد حكمنا عليه بأنه كافر والكافر غير مأمون قوله في الدين، فالمبتدع الكافر يعامل معاملة الكفار والكفار لا نقبل روايتهم فكذلك المبتدع الكافر لا تقبل روايته، وأما المبتدع الفاسق فلا يخلو:- إما أن يكون ممن يستحل الكذب فهذا لا تقبل روايته كذلك، نص عليه ابن كثير والنووي وابن الصلاح والذهبي وابن حجر والسيوطي و المعلمي، بل نقل ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ اتفاق الفقهاء على ذلك فقال (ورد شهادة من عرف بالكذب متفق عليه بين الفقهاء) ولذلك اشتهر عن أهل العلم رد رواية الرافضة لأنهم يتدينون باستحلال الكذب، بل إن هذا الصنف من المبتدعة عندنا كفار وليسوا فساقًا فقط، لأن الكذب قد وردت بتحريمه الأدلة المتواترات فاستحلاله يعتبر إنكارًا لمعلوم من الدين بالضرورة وتكذيب لما ثبتت حرمته في الشرع قطعًا وهذا كفر، وعليه فيلحق هذا القسم بالقسم الأول وهم المبتدعة الكفار فلا تقبل روايتهم لكفرهم في استحلال الكذب ولأنهم قوم كذابون أفاكون لا يؤمن خبرهم، وأما بقية المبتدعة ممن حكم بفسقهم فقد اختلف أهل العلم فيهم على ثلاثة أقوال أرجحها هو التفريق بين المبتدع الداعية وغير الداعية فأما المبتدع الداعية فإن روايته مردودة لا لكفره، وإنما لخشية أن تحمله بدعته التي يدعو إليها إلى وضع ما يحسنها وتحريف الروايات نصرةً لها، ولذلك قال بعض المبتدعة:- كنا إذا هوينا أمرًا صيرناه حديثًا، ولأن في ترك روايتهم عقوبة لهم وزجرًا لهم عن البدع وتنفيرًا للناس منهم ومن بدعهم ولأن ذلك أحوط للدين وأبرأ للذمة وأسلم لدين الناس وأحفظ للشرع، فالمبتدعة الداعية لا تقبل روايته ولأن هذا قول أكثر أهل العلم وعلى رأسهم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل، ولشهرة هذا القول عند السلف قال ابن حبان فيه (إنه إجماع) ولكن حكاية الإجماع فيها نظر لثبوت

الخلاف، ولأن هذا القول هو الذي عليه العمل عند أهل الحديث، واختاره الخطيب وابن الصلاح والنووي وشيخ الإسلام ابن تيمية والذهبي وأما غير الداعية فإن الأصل قبول روايته وعلى ذلك فالضابط في ذلك يقول (تقبل رواية المبتدع إذا لم يك كافرًا ولا ممن يستحل الكذب ولا داعية إلى بدعته) وهذا خلاصة الكلام في هذه المسألة، والله ربنا أعلى وأعلم. ولعل القاعدة بهذه الفروع قد اتضحت إن شاء الله تعالى وأقول قبل الانتهاء، والله لقد استفدت في هذه الكتابة كثيرًا من كتاب موقف أهل السنة والجماعة في التعامل مع أهل الأهواء والبدع للشيخ إبراهيم بن عامر الرحيلي، استفادة عظيمة كبيرة وأنا أوصي كل طالب علم بقراءة هذا الكتاب الطيب المبارك النافع وإني لأحب هذا الرجل في الله مع أني لم أره ولكن قلبي يحبه حبًا عظيمًا لأنه رجل سلفي المعتقد مؤصل الكتابة بديع التصنيف، فأسألك اللهم باسمك الأعظم أن تغفر لهذا الرجل وأن تجزيه عنا خير الجزاء وأن ترفع نزله في الفردوس الأعلى وأن تغفر لسائر أهل السنة وتجمعنا بهم في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، وقد وافق الفراغ منه ضحى يوم الأربعاء في اليوم العشرين من شهر جمادى الأولى من سنة ثمان وعشرين وأربعمائة وألف من الهجرة فالحمد لله أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، ثم الحمد لله ثم الحمد لله رب العالمين .

(باب في استتابة أهل الأهواء واختلاف أهل العلم في تكفيرهم)

اعلم رحمني الله وإياك أن تكفير أهل البدع على قسمين:

القسم الأول: الحكم العام

وهو الحكم على المقالة أو على الفرقة بالكفر، فيقال فرقة كذا كافرة، ومن قال كذا فهو كافر.

هذا الأمر لابد وأن يكون مضبوطا بالكتاب والسنة ؛ لأن الكفر كما قدمنا حكم شرعي لا يكون إلا من الكتاب والسنة وقد حكم العلماء على مقالات أنها كفر وعلى فرق أنها فرق كفر .

قال البخاري: وقال الثوري من قال القرآن مخلوق فهو كافر .

وقال ابن مقاتل سمعت بن المبارك يقول من قال: (إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إِلا أَنَا)(طه: من الآية١٤) مخلوق فهو كافر لا ينبغي لمخلوق أن يقول ذلك وقد قد ورد عن كثير من السلف القول بتكفير الجهمية لما أحدثوه من أقوال في حقيقتها كفر محض .

ذكر ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٤٤) عن خارجة بن مصعب أنه كان يقول: الجهمية كفار أبلغ نساءهم أنهن طوالق لا يحللن لهم، لا تعودوا مرضاهم، ولا تشهدوا جنائزهم ثم تلا طه إلى قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى).اهـ.

وقال شارح نونية ابن القيم(١/ ١٤٧): وقد كان سلف الأمة وسادات الأئمة يرون كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود كما قال عبد الله بن المبارك والبخاري وغيرهما.اهـ.

ولكن برغم أن العلماء قد حكموا على الجهمية بالكفر وعلى من قال مقالتهم بالكفر ؛ لكن لم يحكموا على كل معين قال بذلك بالكفر.

لأن موقف أهل السنة والجماعة السائرين على منهج السلف الصالح من تكفير أهل البدع والعقائد الفاسدة هو التفصيل وهو أن أهل البدع ليسوا على درجة واحدة فمنهم من هو مقطوع بتكفيرة كمن أتى بقول أو فعل مكفر و تمت في حقه شروط

التكفير و أنتفت موانعه و منهم من لا يحكم بكفره لانتفاء ذلك في حقه.

ثم إنّ القول في تكفير أهل البدع والتكفير عمومًا مبني على أصلين عظيمين:

أحدهما: دلالة الكتاب و السنة على أن القول أو الفعل الصادر من المحكوم عليه موجب للتكفير .

و ثانيهما: انطباق هذا الحكم على القائل المعيّن أو الفاعل المعيّن بحيث تتم شروط التكفير في حقه و تنتفي الموانع.

وهذان الأصلان أيضًا ينطبقان على الشخص عند الحكم عليه بالابتداع أو الفسق، وهو دلالة الكتاب والسنة على أن القول أو الفعل الصادر من المحكوم عليه بدعة، وكون القائل المعيّن أو الفاعل المعيّن تمت في حقه شروط التبديع وانتفت موانعه.

وطريقه أهل السنة بخلاف طريقة أهل البدع في هذه المسألة.

قال شيخ الإسلام في رده على البكري"(١/ ٣٧٧-٣٨٥):.. وهذه الطريقة التي سلكها هذا وأمثاله هي طريقة أهل البدع؛ الذين يجمعون بين الجهل والظلم، فيبتدعون بدعة مخالفة للكتاب والسنة وإجماع الصحابة ويكّفُرون من خالفهم في بدعتهم، كالخوارج المارقين الذين ابتدعوا ترك العمل بالسنة المخالفة في زعمهم للقرآن، وابتدعوا التكفير بالذنوب، وكفروا من خالفهم حتى كفروا عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ومن والاهما من المهاجرين والأنصار وسائر المؤمنين، نقل الأشعري في كتاب "المقالات" أن الخوارج مجمعة على تكفير علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكذلك الرافضة ابتدعوا تفضيل علي على الثلاثة وتقديمه في الإمامة والنص عليه، وادعوا العصمة له، وكفروا من خالفهم، وهم جمهور الصحابة وجمهور المؤمنين حتى كفروا أبا بكر وعمر وعثمان ومن ولاهم، هذا الذي عليه أئمتهم.وذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أن

الجهمية والقدرية وغيرهم سلكوا هذا المسلك.اهـ. وأما طريق أهل السنة في هذا الباب فيتضح بالنقول الآتية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣/ ٣٥١-٣٥٣): وأما تعيين الفرق الهالكة فأقدم من بلغنا أنه تكلم في تضليلهم يوسف بن أسباط، ثم عبدالله بن المبارك، وهما إمامان جليلان من أجلاء أئمة المسلمين قالا: أصول البدع أربعة: الروافض، والخوارج، والقدرية، والمرجئة، فقيل لابن المبارك: والجهمية؟ فأجاب بأن أولئك ليسوا من أمة محمد ﷺ، وكان يقول: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية، وهذا الذي قاله اتبعه عليه طائفة من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم، قالوا: "إن الجهمية كفار لا يدخلون في الاثنتين والسبعين فرقة، كما لا يدخل فيهم المنافقون الذين يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام، وهم الزنادقة"

وقال آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم: بل الجهمية داخلون في الاثنتين والسبعين فرقة وجعلوا أصول البدع خمس، فعلى قول هؤلاء: يكون كل طائفة من (المبتدعة الخمسة) اثنا عشر فرقة، وهذا يبنى على أصل آخر، وهو (تكفير أهل البدع) فمن أخرج الجهمية منهم لم يكفرهم، فإنه لا يكفر سائر أهل البدع بل يجعلهم من أهل الوعيد بمنزلة الفساق والعصاة، ويجعل قوله: هو في النار، مثل ما جاء في سائر الذنوب، مثل أكل مال اليتيم وغيره كما قال تعالى: {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا يأكلون في بطونهم نارًا} (النساء:١٠) ومن أدخلهم فيهم فهم على قولين:

منهم من يكفرهم كلهم، وهذا إنما قاله بعض المتأخرين المنسبين إلى الأئمة أو المتكلمين، وأما السلف والأئمة فلم يتنازعوا في عدم تكفير (المرجئة) (والشيعة)

المفضلة (الشيعة المفضلة هم الشيعة الأُول الذين فضلوا عليًا على أبي بكر وعمر وهؤلاء لا يكفرون وإن كانوا مخالفين للصحابة جميعًا بما فيهم علي بن أبي طالب نفسه الذي ثبت عنه من ثمانين وجها أنه قال: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، وقال: من فضلني على أبي بكر جلدته حد المفتري. وأما الشيعة الآخرون وهم أكثر من سبعين فرقة منهم الأمامية الإثنا عشرية، فهم الذين يقولون إن الله نص على إمامة علي واثنى عشر من أولاده، وهؤلاء يكفرون جميع المخالفين والصحابة إلا ثلاثة أو خمسة، ويقول جمهورهم بل اجماعهم في القرن الثالث والرابع بتحريف القرآن، ويفضلون هؤلاء الائمة الإثنى عشر على سائر الأنبياء والمرسلين، وكذلك الملائكة، ويدعون لهم علم الغيب والعصمة، وأنهم مفوضون في التشريع يشرعون ما شاءوا) ونحو ذلك، ولم تختلف نصوص أحمد في أنه لا يكفر هؤلاء، وإن كان من أصحابه من حكى في تكفير جميع أهل البدع -من هؤلاء وغيرهم- خلافًا عنه، أو في مذهبه، حتى أطلق بعضهم تخليد هؤلاء وغيرهم، وهذا غلط على مذهبه، وعلى الشريعة (لأن الذي لم يبلغه الحق والصواب، ومن لُبِّس عليه، فهو معذور والسلف يرون العذر بالجهل في الأصول والفروع، ومنهم من لم يكفر أحدًا من هؤلاء إلحاقًا لأهل البدع بأهل المعاصي، قالوا فكما أن من أصول أهل السنة والجماعة أنهم لا يكفرون أحدًا بذنب فكذلك لا يكفرون أحدًا ببدعة، والمأثور عن السلف والأئمة إطلاق أقوال بتكفير (الجهمية المحضة) الذين ينكرون الصفات، وحقيقة قولهم أن الله لا يتكلم ولا يرى، ولا يباين الخلق، ولا له علم ولا قدرة، ولا سمع ولا بصر ولا حياة، بل القرآن مخلوق، وأهل الجنة لا يرونه كما لا يراه أهل النار، وأمثال هذه المقالات، وأما الخوارج والروافض ففي تكفيرهم نزاع وتردد عند أحمد وغيره. وأما القدرية الذين ينفون (الكتابة) والعلم فكفروهم (أي من ينفي أن يكون الله قد علم أفعال

الخلق قبل أن يخلقهم، أو ينفي كتابة المقادير قبل الخلق)، ولم يكفروا من أثبت العلم ولم يثبت خلق الأفعال.اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى أيضا (٧/ ٦١٨-٦١٩): والعلماء قد تنازعوا في تكفير أهل البدع والأهواء وتخليدهم في النار وما من الأئمة إلا من حكى عنه في ذلك قولان، كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وصار بعض أتباعهم يحكى هذا النزاع في جميع أهل البدع وفى تخليدهم، حتى التزم تخليدهم كل من يعتقد أنه مبتدع بعينه.

وفى هذا من الخطأ ما لا يحصى، وقابله بعضهم فصار يظن أنه لا يطلق كفر أحد من أهل الأهواء وإن كانوا قد أتوا من الإلحاد وأقوال أهل التعطيل والاتحاد.

والتحقيق في هذا أن القول قد يكون كفرا كمقالات الجهمية الذين قالوا: إن الله لا يتكلم، ولا يرى في الآخرة، ولكن قد يخفى على بعض الناس أنه كفر فيطلق القول بتكفير القائل ؛ كما قال السلف من قال القرآن مخلوق فهو كافر، ومن قال إن الله لا يرى في الآخرة فهو كافر، ولا يكفر الشخص المعين حتى تقوم عليه الحجة كما تقدم ؛ كمن جحد وجوب الصلاة والزكاة واستحل الخمر والزنا وتأول، فإن ظهور تلك الأحكام بين المسلمين أعظم من ظهور هذه، فإذا كان المتأول المخطئ في تلك لا يحكم بكفره إلا بعد البيان له واستتابته كما فعل الصحابة في الطائفة الذين استحلوا الخمر ففي غير ذلك أولى وأحرى.اهـ.

وقال أيضا في المصدر السابق (١٢/ ٥٠٠): فتكفير المعين من هؤلاء الجهال وأمثالهم، بحيث يحكم عليه بأنه من الكفار لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدكم الحجة الرسالية التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسل ؛ وان كانت هذه المقالة لا ريب أنها كفر، وهكذا الكلام في تكفير جميع المعينين، مع أن بعض هذه

البدعة أشد من بعض، وبعض المبتدعة يكون فيه من الإيمان ما ليس في بعض، فليس لأحد أن يكفر أحدا من المسلمين وإن اخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة، ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك ؛ بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة.اهـ.

وقال أيضا في المصدر السابق (٢٣/ ٣٤٨-٣٤٩): فطائفة تحكى عن أحمد في تكفير أهل البدع روايتين مطلقا، حتى تجعل الخلاف في تكفير المرجئة والشيعة المفضلة لعلى، وربما رجحت التكفير والتخليد في النار وليس هذا مذهب أحمد ولا غيره من أئمة الإسلام ؛ بل لا يختلف قوله أنه لا يكفر المرجئة الذين يقولون الإيمان قول بلا عمل، ولا يكفر من يفضل عليا على عثمان ؛ بل نصوصه صريحة بالامتناع من تكفير الخوارج والقدرية وغيرهم، وإنما كان يكفر الجهمية المنكرين لأسماء الله وصفاته ؛ لأن مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول ظاهرة بينة، ولأن حقيقة قولهم تعطيل الخالق، وكان قد ابتلى بهم حتى عرف حقيقة أمرهم، وأنه يدور على التعطيل وتكفير الجهمية مشهور عن السلف والأئمة ؛ لكن ما كان يكفر أعيانهم، فإن الذي يدعو إلى القول أعظم من الذي يقول به، والذي يعاقب مخالفه أعظم من الذي يدعو فقط، والذي يكفر مخالفه أعظم من الذي يعاقبه، ومع هذا فالذين كانوا من ولاة الأمور يقولون بقول الجهمية إن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة وغير ذلك، ويدعون الناس إلى ذلك، ويمتحنونهم ويعاقبونهم إذا لم يجيبوهم، ويكفرون من لم يجبهم حتى أنهم كانوا إذا أمسكوا الأسير لم يطلقوه حتى يقر بقول الجهمية أن القرآن مخلوق وغير ذلك، ولا يولون متوليا، ولا يعطون رزقا من بيت المال إلا لمن يقول ذلك، ومع هذا فالإمام أحمد رحمه الله تعالى ترحم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنهم لمن يبين لهم أنهم مكذبون للرسول ولا جاحدون لما جاء به ؛ ولكن تأولوا

فأخطأوا، وقلدوا من قال لهم ذلك، وكذلك الشافعي لما قال لحفص الفرد حين قال القرآن مخلوق كفرت بالله العظيم، بين له أن هذا القول كفر، ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك ؛ لأنه لم يتبين له الحجة التي يكفر بها، ولو اعتقد أنه مرتد لسعى في قتله، وقد صرح في كتبه بقبول شهادة أهل الأهواء والصلاة خلفهم، وكذلك قال مالك رَحِمَهُ اللهُ والشافعي وأحمد في القدري إن جحد علم الله كفر.اهـ.

وقال أيضا في المصدر السابق (٣/ ٢٢٩-٢٣١): ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وقد قلت لهم غير مرة: أنا أمهل من يخالفني ثلاث سنين إن جاء بحرف واحد عن أحد من أئمة القرون الثلاثة يخالف ما قلته فأنا أقر بذلك وأما ما أذكره فأذكره عن أئمة القرون الثلاثة بألفاظهم وبألفاظ من نقل إجماعهم من عامة الطوائف هذا مع أني دائما ومن جالسني يعلم ذلك مني أني من أعظم الناس نهيا عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرا تارة وفاسقا أخرى وعاصيا أخرى وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية وما زال السلف يتنازعون في كثير من هذه المسائل ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية كما أنكر شريح قراءة من قرأ {بل عجبت ويسخرون} وقال إن الله لا يعجب، فبلغ ذلك إبراهيم النخعي فقال إنما شريح شاعر يعجبه علمه. كان عبد الله أعلم منه وكان يقرأ {بل عجبت} وكما نازعت عائشة وغيرها من الصحابة في رؤية محمد ربه وقالت: من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية ومع هذا لا نقول لابن عباس ونحوه من المنازعين لها: إنه مفتر على الله وكما نازعت في سماع الميت كلام الحي وفي تعذيب الميت ببكاء أهله وغير ذلك وقد آل الشر بين السلف إلى الاقتتال مع اتفاق أهل السنة على أن الطائفتين جميعا مؤمنتان، وأن الاقتتال لا

يمنع العدالة الثابتة لهم، لأن المقاتل وإن كان باغيا فهو متأول والتأويل يمنع الفسوق. وكنت أبين لهم أنما نقل لهم عن السلف والأئمة من إطلاق القول بتكفير من يقول كذا وكذا فهو أيضا حق، لكن يجب التفريق بين الإطلاق والتعيين وهذه أول مسألة تنازعت فيها الأمة من مسائل الأصول الكبار وهي مسألة " الوعيد " فإن نصوص القرآن في الوعيد مطلقة كقوله {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما} الآية وكذلك سائر ما ورد: من فعل كذا فله كذا. فإن هذه مطلقة عامة. وهي بمنزلة قول من قال من السلف من قال كذا: فهو كذا. ثم الشخص المعين يلتغي حكم الوعيد فيه: بتوبة أو حسنات ماحية أو مصائب مكفرة أو شفاعة مقبولة، والتكفير هو من الوعيد فإنه وإن كان القول تكذيبا لما قاله الرسول، لكن قد يكون الرجل حديث عهد بإسلام أو نشأ ببادية بعيدة. ومثل هذا لا يكفر بجحد ما يجحده حتى تقوم عليه الحجة وقد يكون الرجل لا يسمع تلك النصوص أو سمعها ولم تثبت عنده أو عارضها عنده معارض آخر أوجب تأويلها، وإن كان مخطئا.اهـ.

وقال السبكي في قضاء الأرب في أسئلة أهل حلب (ص٥٢٤) بعد أن قال بكفر غلاة الرافضة والقدرية النفاة للعلم وأن من شرط تكفير المعين اعتراف الشخص به، وأنه يبعد أن يحصل هذا الاعتراف، وأن التكفير لا ينكر إذا حصل شرطه، وأنه لا يكفي في ذلك أن يقال هذا من تلك الفرقة وإن كان يُحكم من حيث الجملة على من اعتقد بمكفر أنه كافر إلى أن قال: ولقد رأيت تصانيف جماعة يظن بهم أنهم من أهل العلم، ويتعلقون بشيء من رواية الحديث، وربما كان لهم نسك وعبادة، وشهرة بالعلم تكلموا بأشياء، ورووا أشياء تنبي عن جهلهم العظيم ويقدمون على تكفير من لا يستحق التكفير، وما سبب ذلك إلا ما هم عليه من فرط الجهل والتعصب، والنشأة على شيء لم يعرفوا سواه، وهو باطل، ولم يشتغلوا بشيء من العلم حتى يفهموا ؛ بل

هم في غاية الغباوة.اهـ.

وقال ابن مفلح في الفروع (٦/ ١٥٤): وقال شيخنا: نصوصه صريحة على عدم كفر الخوارج والقدرية والمرجئة وغيرهم وإنما كفَّر الجهمية لا أعيانهم، قال وطائفة تحكي عنه روايتين في تكفير أهل البدع مطلقا ، حتى المرجئة والشيعة المفضلة لعلي قال ومذاهب الأئمة أحمد وغيره مبنية على التفصيل بين النوع والعين.اهـ.

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الطرق الحكمية (١/ ٢٥٥) عن شهادة الفساق: فأما أهل البدع الموافقون لأهل الإسلام، ولكنهم مخالفون في بعض الأصول كالرافضة والقدرية والجهمية وغلاة المرجئة ونحوهم فهؤلاء أقسام: أحدها: الجاهل المقلد الذي لا بصيرة له ، فهذا لا يكفر ولا يفسق.

(باب ذكر مباحث الإيمان بالقدر)

(باب تعريف القضاء والقدر)

أولا: تعريف القضاء لغة: بالمد ويقصر، أصله، قضاي، فلما جاءت الياء بعد ألف زائدة متطرفة همزت وجمعه أقضية.

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (٥/ ٩٩): القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته.اهـ.

وقال ابن الأثير في النهاية (٤/ ٧٨): القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه.اهـ.

ويتبين مما تقدم أن معنى القضاء في اللغة هو إحكام الشيء وإتمام الأمر، وهذا هو أصل معنى القضاء، وإليه ترجع جميع معاني القضاء الواردة في اللغة، وقد يأتي

بمعنى القدر، وقد ورد لفظ القضاء ومشتقاته كثيرًا في القرآن الكريم، وكل معانيه، التي قد تأتي متداخلة أحيانًا، ترجع إلى الأصل السابق، فمن المعاني التي ورد بها:

١- معنى الأمر، ومنه قوله تعالى: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ) [الإسراء: ٢٣]، أي: أمر سبحانه وتعالى بعبادته وحده لا شريك له.

٢- معنى الأداء والإنهاء، (وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ) [الحجر: ٦٦]، أي: تقدمنا إليه وأنهينا.

٣- معنى الحكم، ومنه قوله تعالى: (فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ) [طه: ٧٢] اصنع، واحكم، وافعل ما شئت وما وصلت إليه يدك.

٤- ومعنى الفراغ، ومنه قوله تعالى: (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ) [فصلت: ١٢] أي: فرغ من تسويتهن سبع سموات في يومين، ومنه قوله تعالى: (فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ) [القصص: ٢٩] أي: فرغ من الأجل الأوفى والأتم.

٥- ومعنى الأداء، ومنه قوله تعالى: (فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ)[البقرة: ٢٠٠] أديتموها وفرغتم منها وهذا داخل في المعنى السابق.

٦- ومعنى الإعلام، ومنه قوله تعالى: (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا) [الإسراء: ٤] أي: تقدمنا وأخبرنا بني إسرائيل في الكتاب الذي أنزل إليهم أنهم سيفسدون في الأرض مرتين.

٧- وبمعنى الموت، يقال: ضربه فقضى عليه، أي: قتله قال تعالى: (فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ) [القصص: ١٥] ، أي قتله.

هذه هي أهم معاني (القضاء) في اللغة، وهناك اشتقاقات أخرى ذكرتها كتب اللغة ومن خلال عرض هذه المعاني يتبين ما بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي من رابط قوي، فتقدير الله للأمور، وكتابته لذلك، وكونها تجري بحكمة ودقة على حسب

ما أرادها سبحانه وقضاها، كل هذه المعاني يوحي بها المعنى اللغوي.

ثانيا: تعريف القدر في اللغة: القدر مصدر الفعل قَدِرَ يقْدَرُ قدَرًا، وقد تسكن دالُه.

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (٥/ ٦٢) مادة (قدر): قدر: القاف، والدال، والراء، أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه، ونهايته؛ فالقدْر مبلغ كل شيء، يقال: قَدْرُه كذا أي مبلغه، وكذلك القدَرُ، وقدَرْت الشيء أقدِره وأقدُره من التقدير.اهـ.

والقدَر محركة: القضاء، والحكم، وهو ما يقدِّره الله ﷻ من القضاء، ويحكم به من الأمور.

والتقدير: التروية، والتفكير في التسوية أمر، والقَدَرُ كالقَدْر وجميعها جمعها: أقدار.

والفرق بين القدر والتقدير كما يقول أبو هلال العسكري في الفروق في اللغة (ص٣٢٨): أن التقدير يُستعمل في أفعال العباد، ولا يُستعمل القدر إلا في أفعال الله ﷻ.اهـ.

ويطلق القدر في القرآن عدة إطلاقات منها:

١- التضييق: قال تعالى: (وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ) الفجر:١٦.

٢- التعظيم: قال تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ) الأنعام:٩١.

٣- الاستطاعة، والتغلب، والتمكن: قال تعالى: (إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ) المائدة:٣٤.

٤- التدبير: قال تعالى: (فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ) المرسلات:٢٣، أي دبَّرنا الأمور، أو أردنا وقوعها بحسب تدبيرنا.

٥- تحديد المقدار، أو الزمان، أو المكان: قال تعالى: [وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ] سبأ:

١٨، وقال: (وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ) فصلت:١٠.

٦- الإرادة: قال تعالى: (فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ) القمر:١٢، أي دبِّر، وأريد وقوعه.

٧- القضاء والإحكام: قال تعالى: [نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ] الواقعة:٦٠. أي قضينا، وحكمنا.

٨- التمهل والتَّروي في الإنجاز: قال تعالى: [إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ] المدثر:١٨، أي تمهَّل، وتروَّى؛ ليتبين ما يقوله في القرآن، وقال: [وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ] سبأ: ١١.

أي تمهلْ، وتروَّ في السرد؛ كي تحكمه.

٩- الصنع بمقادير معينة: قال تعالى: [قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا] الإنسان:١٦.

ويتبين مما سبق ما بين المعنى اللغوي لكل من القضاء والقدر والمعنى الشرعي -كما سيأتي- من رابط قوي، فكل منهما يأتي بمعنى الآخر، ومن معاني القضاء ترجع إلى إحكام الأمر وإتقانه وإنفاذه، ومن معانيه الأمر، والحكم، والإعلام، كما أن معاني القدر ترجع إلى التقدير، والله سبحانه وتعالى قدر مقادير الخلق، فعلمها وكتبها وشاءها وخلقها، وهي مقضية ومقدرة فتقع حسب أقدارها، ويتبين من خلال ذلك ما بين معنى القضاء والقدر في اللغة والشرع من ترابط.

معنى القضاء والقدر شرعًا:

هناك بعض ممن تطرق لتعريف القضاء والقدر يُعَرِّفُه ببعض أفراده، أو بعمومه دون تفصيل، أو إشارة إلى مراتبه وأركانه.

فهذا الجرجاني يعرف القدر فيقول في كتابه التعريفات (ص١٧٤): القدر: خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدًا بعد واحد مطابقًا للقضاء، والقضاء في الأزل،

والقدر فيما لا يزال.

وقال في تعريف القضاء في التعريفات (ص١٧٧): القضاء لغة: الحكم، وفي الاصطلاح: عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد[1].

وهذا التعريف صحيح، ولكن ينقصه الشمول، واستيعابُ جميعِ الأفراد؛ وهي مراتب القدر الأربع.

ويمكن أن يعرف القضاء والقدر بأحد التعريفات التالية

١- هو ما سبق به العلم، وجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد، وأنه ﷻ قدر مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تقع في الأزل، وعلم سبحانه وتعالى أنها ستقع في أوقات معلومة عنده تعالى وعلى صفات مخصوصة؛ فهي تقع على حسب ما قدرها. وهذا هذا تعريف السفاريني في لوامع الأنوار البهية (١/ ٣٤٨).

٢- وعُرِّف بأنه: تقدير الله للكائنات حسبما سبق به علمُه، واقتضته حكمته، وهو تعريف العلامة العثيمين في كتابه رسائل في العقيدة (ص٣٧).

٣- هو تقدير الله تعالى للأشياء في القِدَم، وعلمه سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة وعلى صفات مخصوصة، وكتابته لذلك، ومشيئته له، ووقوعها على حسب ما قدرها، وخلقه لها، وهذا تعريف الدكتور عبدالرحمن المحمود في كتابه القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة، ومذاهب الناس فيه (ص٣٩).

٤- ويمكن أن يعرف القضاء والقدر تعريفًا مختصرًا جامعًا لمراتبه فيقال:

---

(١) الأزل: هو الشيء الذي لا بداية له، والأبد: هو الشيء الذي لا نهاية له. أو يقال: الأزل: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية من جانب الماضي، والأبد: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية من جانب المستقبل. انظر التعريفات للجرجاني (ص٧).

هو علم الله بالأشياء، وكتابته، ومشيئته، وخلقه لها، وهو تعريف الشيخ محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد في كتابه شرح التائية في القدر (ص٥٣).

(فرع): هل هناك فرق بين القضاء والقدر

قبل بيان الفرق بينهما يحسُن أن يُعرَّف معنى القضاء لغةً.

فالقضاء: مصدر قَضى يَقْضي قَضَاءً، بالمدِّ ويُقصر؛ وهو في اللغة على ضروب من المعاني؛ كلُّها تَرجع إلى معنى انقطاع الشيء وتمامِه، فكل ما أحكم عمله أو أتم أو ختم أو أدي أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قضي.

ومن معانيه كذلك: القطع والفصل والصنع والتقدير والحتم والأمر والوصية والعهد.

وأما الفرق بينه وبين القدر:

فقبل تحرير الفرق بينهما لا بد من التنبيه على أمرين:

١) أن الخلاف في هذه المسألة يسير ولا يترتب عليه كبير أثر.

٢) أن مجال البحث إنما هو القضاء الكوني القدَري، لا الدِّيني الشرعي.

قد اختلف أهل العلم في الفرق بينهما على قولين:

القول الأول: أنه لا فرق بينهما، أي هما مترادفان، فالقضاء هو القدر، والقدر هو القضاء؛ فإن القدر في اللغة مرجعه إلى مَبْلَغ الشيء وكُنهه ونهايته، والقضاء مرجعه إلى انقطاع الشيء وتمامِه كذلك.

وأيضًا هما كذلك في لسان الشرع؛ فإن الشارع يستعمل أحدهما مكان الآخر، فقد استعملهما جميعًا في التقدير السابق، كما سيأتي في أدلة القول الثاني.

وهما كذلك في كلام السلف، ومن ذلك:

- قول الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "قُضي القضاء، وجف القلم، وأمور بقضاء في

كتاب قد خلا".

- قول الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "جفَّ القلم، ومضى القضاء، وتمَّ القدر، بتحقيق الكتاب وتصديق الرسل، وبسعادة من عمل واتقى، وبشقاوة من ظلم واعتدى، وبالولاية من الله عَزَّ وَجَلَّ للمؤمنين، وبالتَّبْرئة من الله عَزَّ وَجَلَّ للمشركين".

فهذان الإمامان قد عبَّرا بالقضاء مكان القدر؛ مما يدل على أنه لا فرق بينهما عندهم.

وأيضًا هما كذلك في لسان الناس؛ فإنهم ما يزالون يقولون: هذا قدر الله، وهذا قضاء الله، وهذا قضاء الله وقدره.

القول الثاني: أن بينهما فرقًا، وقد اختلف أصحاب هذا القول في ماهية هذا الفرق، فقال بعضهم: الفرق هو أن القدر سابق على القضاء؛ فالقدر هو ما قدَّره الله عَزَّ وَجَلَّ في الأزل أن يكون على ما سبق به علمه، والقضاء هو وقوع ذلك المقضي على وفق ما قُدِّر سابقًا.

قال الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والقضاء من الله أخص من القدر؛ لأنه الفصل بين التقدير؛ فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع".

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "القدر عبارة عن سبق علم الله تعالى بالمقدور... والقضاء عبارة عن خلق الله تعالى لذلك المقدور".

ومن شواهد ذلك قوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩].

وقوله تعالى: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا} [الفرقان: ٢].

وقوله تعالى: {وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى} [الأعلى: ٣].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقوله: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩]، كقوله: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا} [الفرقان: ٢]، وكقوله: {وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى}

[الأعلى: ٣]. أي: قدَّر قدرًا، وهدى الخلائق إليه؛ ولهذا يستدل بهذه الآية الكريمة أئمةُ السنة على إثبات قَدَر الله السابق لخلقه، وهو علمُه الأشياء قبل كونها، وكتابتُه لها قبل برئها".

وقوله تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} [فصلت: ١٢]، أي: فرغ من خلقهن سبعَ سمواتٍ في يومين.

وقوله تعالى: {وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ} [إبراهيم: ٢٢]، أي: فُرِغ منه؛ فأُدخل أهلُ الجنةِ الجنةَ وأهلُ النارِ النارَ.

وقيل العكس، أن القضاء سابق على القدر.

قال الكَفوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد. . . والقدر هو تفصيل هذا الحكم".

وقال الجُرجَاني رَحِمَهُ اللَّهُ: "والفرق بين القدر والقضاء: هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها".

وقال: "القدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدًا بعد واحد مطابقًا للقضاء، والقضاء في الأزل، والقدر فيما لا يزال".

وقال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: "وقالوا - أي العلماء -: القضاء هو الحكم الكلِّي الإجمالي في الأزل، والقدَر جزئياتُ ذلك الحكم وتفاصيلُه".

ومن شواهد ذلك قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ} [الأنعام: ٢].

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "{أَجَلًا}: الدنيا، {وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ}: الآخرة".

وهذا في القدر السابق بلا إشكال، ولذلك قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ بعد حكاية هذا

القول عن ابن عباس وغيره: "وقول الحسن في رواية عنه: {ثُمَّ قَضَى أَجَلًا} قال: ما بين أن يخلق إلى أن يموت، {وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ}: ما بين أن يموت إلى أن يبعث: وهو يرجع إلى ما تقدم، وهو تقدير الأجل الخاص؛ وهو عمر كل إنسان، وتقدير الأجل العام؛ وهو عمر الدنيا بكمالها، ثم انتهائها وانقضائها وزوالها، وانتقالها والمصير إلى الدار الآخرة".

وقوله تعالى: {وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [البقرة: ١١٧].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "يبين بذلك تعالى كمال قدرته وعظيم سلطانه، وأنه إذا قدَّر أمرًا وأراد كونه، فإنما يقول له: كن، أي: مرةً واحدةً فيكون، أي: فيوجد على وفق ما أراد".

والأظهر في ذلك والله أعلم أن القضاء والقدر من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت، وهذا هو جواب ما جاء في النصوص من إطلاق القضاء مكان القدر.

فإذا اجتمعا؛ فيراد بالقدر: التقدير السابق، ويراد بالقضاء: وقوع المقضي على وفق ذلك التقدير.

ومع ذلك فهما متلازمان لا انفكاك لأحدهما عن الآخر.

قال الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وجماع القول في هذا الباب أنهما أمران لا ينفك

أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس، والآخر بمنزلة البناء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه".

وسئل العلامة ابن باز كما في فتاوى نور على الدرب (٤/ ١٩١): ما الفرق بين القضاء والقدرفأجاب: القضاء هو القدر، والقدر هو القضاء، ومعناهما واحد وهو الشيء الذي قضاه الله سابقا وقدره سابقا، يقال لهذا قضاء، ولهذا قدر يعني ما سبق في علم

الله أنه قدره من موت وحياة وعز وذل وأمن وخوف، كله وغيره يسمى قضاء ويسمى قدرا.اهـ.

وقد سئل العلامة العثيمين كما في مجموع فتاواه (٢/ ٧٩): ما الفرق بين القضاء والقدر؟.

فأجاب: فأجاب بقوله: اختلف العلماء في الفرق بينهما، فمنهم من قال: إن القدر: "تقدير الله في الأزل"، والقضاء: "حكم الله بالشيء عند وقوعه"، فإذا قدر الله تعالى أن يكون الشيء المعين في وقته فهذا قدر، فإذا جاء الوقت الذي يكون فيه هذا الشيء فإنه يكون قضاء، وهذا كثير في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: {قُضِيَ الْأَمْرُ}، وقوله: {وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ}، وما أشبه ذلك. فالقدر تقدير الله تعالى الشيء في الأزل، والقضاء قضاؤه به عند وقوعه، ومنهم من قال: إنهما بمعنى واحد، والراجح: أنهما إن قرنا جميعا فبينهما فرق كما سبق، وإن أفرد أحدهما عن الآخر فهما بمعنى واحد، والله أعلم.

وسئل الشيخ أيضا في تفس المصدر (٢/ ٧٩-٨٠): هل بين القضاء والقدر عموم وخصوص؟.

فأجاب: القضاء إذا أطلق شمل القدر، والقدر إذا أطلق شمل القضاء، ولكن إذا قيل: القضاء والقدر صار بينهما فرق، وهذا كثير في اللغة العربية تكون الكلمة لها معنى شامل عند الانفراد، ومعنى خاص عند الاجتماع، ويقال في مثل ذلك: "إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا"، فالقضاء والقدر الصحيح أنهما من هذا النوع، يعني أن القضاء إذا أفرد شمل القدر. والقدر إذا أفرد شمل القضاء، لكن إذا اجتمعا فالقضاء: "ما يقضيه الله في خلقه من إيجاد، أو إعدام، أو تغيير"، والقدر: "ما قدره الله تعالى في الأزل". هذا هو الفرق بينهما، فيكون القدر سابقا، والقضاء لاحقا.

(باب منزلة الإيمان بالقدر من الإيمان، والأدلة على وجوبه)

منزلة الإيمان بالقدر من الإيمان، والأدلة على وجوبه

الإيمان بالقدر ركنٌ من أركان الإيمان، وأصلٌ عظيمٌ من أصوله التي لا يتم إيمان العبد إلا بها، كما في حديث جبريل عليه السلام الطويل وفيه: قال فأخبرني عن الإيمان. قال: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقَدَر خيره وشره)[1].

وقد دل الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة على ثبوت القدر ووجوب الإيمان به.

فمن أدلة الكتاب:

- قوله تعالى: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا} [الفرقان: ٢].

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (١٥/ ٣٦٦ - ٣٦٧): "أي قدَّر كل شيء مما خلق بحكمته على ما أراد، لا عن سهوٍ وغفلةٍ، بل جرت المقادير على ما خلق الله إلى يوم القيامة وبعد القيامة، فهو الخالق المقدِّر".

- وقوله تعالى: {وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى} [الأعلى: ٣].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (١٤/ ٣٢٢): "وهذه الآية كقوله تعالى إخبارا عن موسى أنه قال لفرعون: {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} [طه: ٥٠]، أي: قدَّر قدرًا، وهدى الخلائق إليه".

- وقوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى (١/ ٣٦)، ح (٨).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ (٢٢/ ١٦٠): "يقول تعالى ذكره: إنا خلقنا كل شيء بمقدار قدَّرناه وقضيناه".

وسبق قول ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: "وقوله: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩]، كقوله: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا} [الفرقان: ٢]، وكقوله: {وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى} [الأعلى: ٣]. أي: قدَّر قدرًا، وهدى الخلائق إليه؛ ولهذا يستدل بهذه الآية الكريمة أئمةُ السنة على إثبات قَدَر الله السابق لخلقه، وهو علمُه الأشياء قبل كونها، وكتابتُه لها قبل برئها". إلى غير ذلك من الآيات الكريمات.

ومن أدلة السنة:

- حديث جبريل المتقدم.

- حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النَّبيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه)[1].

---

(١) أخرجه الترمذي (٢١٤٤)، وابن عدي (٤/ ١٨٨)، والمخلص في المخلصيات (٢٦٧)، والمزي في تهذيب الكمال (١٦/ ٢٠١) وفي إسناده عبد الله بن ميمون القداح وهو منكر الحديث، لذا ضعف الحديث الترمذي بقوله: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الله بن ميمون، وعبد الله بن ميمون منكر الحديث، وصححه بشواهده الشيخ ناصر في صحيح الترمذي، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن الترمذي (٤/ ٢٢٣): إسناده ضعيف جدا علته عبد الله بن ميمون وهو القداح ذاهب الحديث كما قال البخاري.

وفي الباب عن ابن عباس عد عبد بن حميد (٦٣٦)، والحاكم ٣/ ٥٤٢، والقضاعي في "مسند الشهاب" (٧٤٥)، والطبراني في "الكبير" (١١٢٤٣)، وانظر "المسند" (٢٦٦٩).

وعن عبد الله بن عمرو عند الطبراني في "الأوسط" (١٩٧٦).

وعن خباب بن الأرت عند الطبراني في "الكبير" (٣٧٠٨).

وعن أبي بن كعب وزيد بن ثابت عند أحمد في "المسند" (٢١٥٨٩) و (٢١٦١١)، =

- حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النَّبيَّ ﷺ قال: (لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع؛ يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالموت، وبالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر)(١).

- حديث أبي الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النَّبيَّ ﷺ قال: (لكل شيء حقيقة؛ وما بلغ عبدٌ حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطاه لم يكن ليصيبه)(٢).

- حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن قال لابنه: يا بني إنك لن تجد طعم حقيقة الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك؛

=

وإسناداهما قويان.

وعن أبي الدرداء في "المسند" (٢٧٤٩٠)، وإسناده ضعيف.

وعن عبادة بن الصامت موقوفا عند أحمد (٢٢٧٠٥).

(١) أخرجه الطيالسي (١٠٦)، أوحمد (٢/ ١٥٢ - الرسالة)، والترمذي (٢١٤٥)، وابن ماجه (٨١)، وابن أبي عاصم في السنة (١٣٠، ٨٨٧)، والبزار (٩٠٤)، والحاكم (١/ ٣٢) وغيرهم، والحديث صححه الحاكم وأقره الذهبي، وصححه الشيخ ناصر في صحيح ابن ماجة، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (١/ ٤٩٤): إسناده صحيح، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢/ ١٥٢): رجاله ثقات رجال الشيخين، وربعي بن حراش سمع من علي بن أبي طالب وهو تابعي قديم مخضرم، لكن قال الدارقطني في "العلل" ٣/ ١٩٦ لما سئل عن حديث ربعي هذا: حدث به شريك وورقاء وجرير وعمرو بن أبي قيس عن منصور عن ربعي عن علي، وخالفهم سفيان الثوري وزائدة وأبو الأحوص وسليمان التيمي فرووه عن منصور عن ربعي عن رجل من بني أسد عن علي، وهو الصواب.

(٢) أخرجه أحمد: (٤٥/ ٤٨٢)، والبزار(٤١٠٧)، والحديث قال عنه الحافظ في مختصر البزار (١/ ٧٦): قال البزار: وإسناده حسن، وقال الهيثمي في المجمع (٧/ ١٩٧): ورجاله ثقات، وصححه الشيخ ناصر في الصحيحة (٣٠١٩)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٤٥/ ٤٨٢): إسناده ضعيف، أبو الربيع -وهو سليمان بن عتبة- مختلف فيه، وقد تفرد به، وهو ممن لا يحتمل تفرده.

سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال له اكتب، فقال: رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة". يا بني إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من مات على غير هذا فليس مني)[1].

- عن ابن الديلمي قال: وقع في نفسي شيء من هذا القدر، خشِيت أن يُفسِد عليَّ ديني وأمري، فأتيت أُبَيَّ بن كعب رضي الله عنه فقلت: أبا المنذر! إنه قد وقع في نفسي شيء من هذا القدر فخشِيت على ديني وأمري، فحدثني من ذلك بشيء لعل الله أن ينفعني به فقال: لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم من أعمالهم، ولو كان لك مثل جبل أُحُد ذهبًا أو مثل جبل أُحُد تنفقه في سبيل الله ما قُبِل منك حتى تؤمن بالقدر؛ فتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وأنك إن متَّ على غير هذا دخلت النار، ولا عليك أن تأتي أخي عبد الله بن مسعود فتسأله، فأتيت عبد الله فسألته فذكر مثل ما قال أُبَيٌّ، وقال لي: ولا عليك أن تأتي حذيفة.

فأتيت حذيفة فسألته فقال مثل ما قال، وقال: ائت زيد بن ثابت فاسأله.

---

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٣١٧)، وابن أبى شيبة (٧/ ٢٦٤)، والطيالسي (٥٧٧)، وأبو داود (٤٧٠٠)، والترمذى (٣٣١٩)، وابن جرير فى تفسيره (٢٩/ ١٧)، وابن أبي عاصم (١٠٤، ١٠٥، ١١١)، وابن قانع في معجم الصحابة (٢/ ١٩١ - ١٩٢)، والشاشي (١١٩٣)، والطبرانى فى مسند الشاميين (١/ ٥٨، رقم ٥٩)، والبيهقى في الكبرى (١٠/ ٢٠٤)، والضياء في المختارة (٨/ ٣٥٢، رقم ٤٣١)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣٥٧، ١٠٩٧) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وقد روي عن غيره من الصحابة، والحديث حسنه الترمذي في موضع، وصححه الطبري في تاريخه (١/ ٣٢)، وقال ابن العربي في أحكام القرآن (٤/ ٤٢٠) ثابت، وقال شيخ الإسلام في بغية المرتاد (٣٧٥) معروف، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٠١٧)، وفي الصحيحة (٢٤٣٩)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٧/ ٣٧٩): حديث صحيح.

فأتيت زيد بن ثابت فسألته فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لو أن الله عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم، ولو كان لك مثل أُحُد ذهبًا أو مثل جبل أُحُد تنفقه في سبيل الله ما قبِله منك حتى تؤمن بالقدر كله؛ فتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، وأنك إن مت على غير هذا دخلت النار)[1].

إلى غير ذلك من الأحاديث في وجوب الإيمان بالقدر، وأما الأحاديث في إثبات القدر عمومًا فكثيرة جدًا، وكذا الآيات والأحاديث الخاصة بكل مرتبة من مراتب القدر، بل كل دليل على التوحيد فهو دليل على القَدَر؛ قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وبالجملة فكل دليل في القرآن على التوحيد فهو دليل على القدر وخلق أفعال العباد، ولهذا كان إثبات القدر أساس التوحيد؛ قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: الإيمان بالقدر

(١) أخرجه عبد بن حميد (٢٤٧)، وأبو داود (٤٦٩٩)، وابن ماجه (٧٧)، وابن حبان (٢٧٢٧)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٢/ ٣٨٨)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٠٩)، والطبرانى (٥/ ١٦٠)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤/ ٦١٢)، وابن بطة (٢/ ١٥٤)، والبيهقى فى الشعب (١/ ٢٠٣، رقم ١٨٢) عن أبى بن كعب وزيد وحذيفة وابن مسعود رضي الله عنهم، والحديث صححه ابن حبان، وقال عنه ابن تيمية في الرد على البكري (٤٦٤): معروف، وصححه ابن القيم في شفاء العليل (١/ ٣٤٣)، وقال الذهبي في المهذب (٨/ ٤٢١٢): إسناده صحيح، وقال الحافظ ابن رجب: وفي هذا الحديث نظر؛ ووهب بن خالد ليس بذاك المشهور بالعلم، وقد يحمل على أنه لو أراد تعذيبهم لقدَّر لهم ما يعذِّبهم عليه، فيكون غير ظالمٍ لهم حينئذ، وصححه العلامة الألباني في المشكاة (١١٥) وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٥/ ٤٦٥): إسناده قوي، سعيد بن سنان صدوق لا بأس به. وباقي رجاله ثقات. وهو موقوف من حديث أبي بن كعب وابن مسعود وحذيفة بن اليمان، ومرفوع من حديث زيد بن ثابت. سفيان: هو الثوري، وابن الديلمي: هو عبد الله بن فيروز، وصححه العدوي في صحيح تفسير ابن كثير (٣/ ٤٦٢).

نظام التوحيد، فمن كذب بالقدر نقض تكذيبُه التوحيدَ".

وذلك أن الإيمان بالقدر له مساسٌ بأقسام التوحيد الثلاثة، فـ"من لم يؤمن بالقدر فقد انسلخ من التوحيد ولبس جلباب الشرك، بل لم يؤمن بالله ولم يعرفه".

وأما الإجماع: فقد حكاه غير واحد من أهل العلم؛ ومنهم:

- اللالكائي رَحِمَهُ اللَّهُ، فقد قال في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/ ٧٢٥ - ٧٢٦) - بعد حكاية قصة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع الجاثَليق[1] مستدلًّا بها على الإجماع وفي آخرها: "فتفرق الناس وما يختلف في القدر اثنان" - قال: "فإن كان في الدنيا إجماع بانتشار من غير إنكار فهو في هذه المسألة، فمن خالف قوله فيها فهو معاند مشاقق يلحق به الوعيد، وهو داخل تحت قوله: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [النساء: ١١٥]".

- النووي رَحِمَهُ اللَّهُ، قال في شرح صحيح مسلم (١/ ١١٠): "وقد تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سبحانه وتعالى".

- وقال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٢٨): "أهل السنة متفقون على إثبات القدر وأن الله على كل شيء قدير".

- ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ، قال في فتح الباري (١١/ ٤٧٨): "ومذهب السلف قاطبة أن الأمور كلها بتقدير الله تعالى".

---

(١) الجاثَلِيق: بفتح الثَّاء المثلَّثة؛ رئيس للنصارى في بلاد الإسلام بمدينة السلام، ويكون تحت يد بِطريق أنطاكية، ثم المَطران تحت يده، ثم الأَسْقُف يكون في كل بلد من تحت المَطران ثم القسِّيس ثم الشَّماس. القاموس المحيط (٣/ ٢١٠ - ٢١١).

وأما آثار السلف في هذا فكثيرة أيضًا، ومنها:

- أثر علي رضي الله عنه قال: "إن أحدكم لن يخلص الإيمان إلى قلبه حتى يستيقن يقينًا غير ظانّ أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، ويؤمن بالقدر كله"(١).

- أثر ابن مسعود رضي الله عنه قال: "لن يجد رجل طعم الإيمان - ووضع يده على فيه - حتى يؤمن بالقدر، ويعلم أنه ميت، وأنه مبعوث"(٢).

- أثر ابن عباس رضي الله عنهما قال: "القدر نظام التوحيد، فمن وحَّد الله عز وجل وآمن بالقدر فهي العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن وحَّد الله تعالى وكذب بالقدر نقضَ التوحيد"(٣).

- أثر الحسن رحمه الله قال: "من كفر بالقدر فقد كفر بالإسلام"(٤).

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة (٩٥٥)، واللالكائي (١٢١٣)، وابن بطة (٢/ ٥٨) رقم (١٤٥٩)، وفي سنده ضعف.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١١/ ١١٨) رقم (٢٠٠٨١)، والفريابي في القدر (١٩٥، ١٩٦)، والطبراني في الكبير (٩/ ١٥٧) وفي إسناده الحارث الأعور وهو ضعيف، وقد اختلف عليه.

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٥٧٣)، والآجري في الشريعة (٤٥٦)، والفريابي (١٤٣) رقم (٢٠٥)، وعبد الله في السنة (٢/ ٤٢٢) رقم (٩٢٥).

(٤) أخرجه الآجري في الشريعة (٤٦٢)، والفريابي في القدر (١٨٨) رقم (٢٩٥)، وعبد الله في السنة (٢/ ٤٢٥) رقم (٩٣٤)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (١٢٥٥) وإسناده صحيح.
وأخرجه معمر في جامعه (٢٠٠٨٥) وعبد الرزاق في تفسيره (١٣٩١) وعبد الله في زياداته على الزهد (١٦٤٥) وأخرجه في السنة (٩٣٤) والفريابي في القدر (٢٩٥) والآجري في الشريعة (٤٦٨) وابن بطة في الإبانة (٤/ ١٨٠، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٤ - ١٩٥) واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (١٢٥٤) والبيهقي في القضاء والقدر =

- أثر زيد بن أسلم رَحِمَهُ اللَّهُ قال: "القدر قدرة الله، فمن كذب بالقدر فقد جحد قدرة الله عَزَّ وَجَلَّ"(١).

- أثر مالك رَحِمَهُ اللَّهُ قال: "ما أضل من كذب بالقدر، لو لم يكن عليهم فيه حجة إلا قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ} [التغابن: ٢] لكفى بها حجة"(٢).

والحاصل أن الإيمان بالقدر ركنٌ من أركان الإيمان، دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف رضي الله عنهم.

ثانيًا: معنى الإيمان بالقضاء والقدر وما يتضمنه.

الإيمان بالقضاء والقدر: هو الإيمان بقدرة الله التامة والشاملة على خلقه، لذا دل الكتاب والسنة وإجماع السلف على أن الله- تعالى - موصوف بالعلم أزلًا وأبدًا لا يغيب عن علمه شيء، وأنه كتب كل ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، وأن مشيئته نافذة في كل شيء، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه خالقُ كل شيء لا خالق غيره ولا رب سواه، وقد اصطلح أهل العلم على تسمية هذه الأمور الأربعة- العلم والكتابة والمشيئة والخلق- بمراتب الإيمان بالقدر، لذلك كان مذهب السلف الصالح؟ في باب الإيمان بالقضاء والقدر يقوم على أربع مراتب تنتظم الإيمان بالقدر، هي:

المرتبة الأولى: العلم، وذلك بأن يؤمن المكلف بأن الله تعالى علم كل شيء جملة وتفصيلًا، وما كان وما يكون، فكل شيء علمه الله تعالى دقيقًا كان أو جليلًا،

=
(٢٧٨) (٥١٤) (٥١٥) (٥١٦) من طرق عن الحسن.

قال الآجري: بطلت دعوى القدرية على الحسن، إذ زعموا أنه إمامهم، يموهون على الناس، ويكذبون على الحسن، لقد ضلوا ضلالا بعيدا، وخسروا خسرانا مبينا.

(١) أخرجه الفريابي (١٨٨) رقم (٢٩٥)، وعبد الله في السنة (٢/ ٤٢٥) رقم (٩٣٤).

(٢) أخرجه الفريابي (١٤٤) رقم (٢٠٧)، وابن بطة (٢/ ٢٢٢) رقم (١٨٠٥).

ولا يكون شيء إلا بعلمه؛ فيجب الإيمان "بأن الله- تعالى- لم يزل عالمًا بالخلق وأعمالهم قبل أن يخلقهم، ولا يزال عالمًا بهم، ولم يزدد في علمه بكينونة الخلق خردلة واحدة ...".

كما أن تقدير الأمور وتدبيرها وإرادتها في القدم لا تكون إلا من مقدر مريد مدبر أول ليس قبله شيء، وهذه هي معاني الربوبية لله سبحانه وتعالى، فالكلام في القدر كلام في الربوبية.

وأدلة هذه المرتبة في القرآن الكريم أكثر من أن تحصر، فمن الأدلة قوله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (٥٩)} الأنعام: ٥٩، ومن السنة قوله ﷺ في أطفال المشركين: (الله أعلم بما كانوا عاملين).

وقد خالف في هذه المسألة طائفتان:

١- غلاة القدرية: فزعموا أن الله لا يعلم أعمال العباد قبل أن يعملوها، وهذه طائفة كفرها كثير من السلف، وقد انقرضت ولا وجود لها اليوم ولا يُعرف من ينسب إليها من المتأخرين.

٢- الفلاسفة: قالوا إن الله لا يعلم الجزئيات، وإنما يعلم الأشياء على وجه كلي، أي: يعلم الكليات دون الجزئيات.

المرتبة الثانية: الكتابة، أي: أن الله- تعالى- قد كتب كل ما هو كائن قبل أن يكون، كما قال تعالى: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ (٢٢)} الحديد: ٢٢، قال الحافظ ابن كثير رحمه الله: "وهذه الآية الكريمة من أدل دليل على القدرية نفاة العلم السابق

قبحهملله"ـ وقال في قوله: {إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ (٢٢)}؛ "أي: أن علمه تعالى الأشياء قبل كونها وكتابته لها طبق ما يوجد في حينها سهل على الله؟؛ لأنه يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون".

كما دل على ذلك قوله تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} الأنعام: ٣٨، فكل ما يجري مثبت في اللوح المحفوظ.

ومما يدل لذلك قوله ﷺ: ((كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة ...)).

والكتابة لها أكثر من موضع:

١- اللوح المحفوظ: وهي الكتابة الأزلية التفصيلية في اللوح المحفوظ.

٢- الكتابة العمرية: التي تكون للجنين في بطن أمه.

٣- الكتابة الحولية: وتكون في ليلة القدر، فيكتب فيها ما يكون تلك السنة.

٤- الكتابة اليومية: كتابة الملكين اللذين لا يفارقان ابن آدم بحال من الأحوال، وهي من قول الله تعالى: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (٢٩)} الرحمن: ٢٩، فهو سبحانه يحيي ويميت ويعطي ويمنع وينفع ويضر، ويرفع ويخفض، ويؤتي الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء.

المرتبة الثالثة: المشيئة، وهي عامة، فما من شيء في السموات والأرض إلا وهو كائن بإرادة الله ومشيئته، فلا يكون في ملكه ما لا يريد أبدًا، سواء كان ذلك فيما يفعله بنفسه أو يفعله المخلوق، وقد دل على هذا أدلة كثيرة منها قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ} الأنعام: ١١٢، وقوله: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٨٢)} يس: ٨٢.

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقد دل على ذلك إجماع الرسل من أولهم إلى

آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند الله، والفكرة التي فطر الله عليها خلقه، وأدلة العقول والعيان وليس في الوجود موجب ومقتض إلا مشيئة الله وحده، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ...".

ومشيئة الله وإرادته كونية وشرعية:

أما الكونية: فهي المشيئة العامة، ومثالها قول نوح ؟ لقومه: {وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ} هود: ٣٤، فهذه إرادة كونية يتعين فيا وقوع ما أرداه الله تعالى، سواء أحبه، أم كرهه.

وأما الشرعية: فهي بمعنى المحبة للمراد، كقوله تعالى: {وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا (٢٧)} النساء: ٢٧.

خالف في هذه المرتبة: المعتزلة ومن وافقهم فقالوا: أفعال العباد حادثة بمشيئتهم والله- تعالى- لم يردها، فلا تعلق له بها.

المرتبة الرابعة: مرتبة الخلق، أي: أن الله خالق كل شيء، ومن ذلك أفعال العباد، فلا يقع شيء في هذا الكون إلا والله خالقه، ودليل ذلك قوله تعالى: {ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} غافر: ٦٢، ومن أدلة ذلك من السنة قوله ﷺ: (إن الله يصنع كل صانع وصنعته). قال الإمام البخاري رَحِمَهُ اللهُ: "فأخبر أن الصناعات وأهلها مخلوقة".

والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم، وللعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، فأفعال العباد إذًا تسند إلى العباد فعلًا وتسند إلى الله خالقًا. كما قال تعالى: {لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٢٩)} التكوير: ٢٨ - ٢٩.

وخالف في هذه المرتبة ثلاث طوائف:

١- الجبرية: قالوا إن العبد مجبور على فعله، فالله- تعالى - هو الفاعل لفعل

العبد، كما أنه هو الخالق له، فلا فعل ولا علم لأحدٍ غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكون فاعلين أو مستطيعين لذلك.

٢- المعتزلة: نفوا تعلق أعمال العباد بالله- تعالى - وأنكروا أن يكون الله خالقًا لها وأن تكون تحت مشيئته، وإنما يحدثها العبد استقلالًا.

٣- الأشاعرة: أرادوا أن يوفقوا بين القولين السابقين فجاءوا بنظرية الكسب التي تكون في مآلها جبرًا محضًا، فقالوا: للعبد قدرة حادثة غير مؤثرة في الفعل لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على أثر واحدٍ، وإنما أجرى الله العادة بخلق مقدروها مقارنًا لها.

وهذه المرتبة والتي قبلها -أي المشيئة- هما محل النزاع بين أهل السنة والجماعة ومن خالفهم من الطوائف.

وبعد: فهذه هي المراتب، وإن شئت فقل الأركان التي يدور عليها رحى الإيمان بالقدر ذكرها الإمام ابن القيم، وأفاض في الكلام عليها والاستدلال لها فأفاد وأجاد رَحِمَهُ اللَّهُ - كما أوضح هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية- رَحِمَهُ اللَّهُ- في العقيدة الواسطية- بل إن كتب العقيدة اهتمت بمسائل القدر أيما اهتمام، وأطالت في ذكره، والحديث عنه، كالإبانة لابن بطة- والشريعة للآجري- وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي- والحجة في بيان المحجة للأصبهاني- وغيرها.

ثالثًا: بيان أهمية الإيمان بالقضاء والقدر:

دل الكتاب العزيز والسنة الصحيحة وإجماع سلف الأمة على وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره، وأنه من أصول الإيمان الستة، التي لا يتم إسلام العبد ولا إيمانه إلا بها، كما دلت على ذلك آيات من القرآن الكريم وأحاديث صحيحة مستفيضة بل

متواترة عن الرسول الأمين عليه من ربه أفضل الصلاة والتسليم.

كما يعتبر موضوع القضاء والقدر من المواضيع المهمة لتعلقه بحياة الإنسان، فما من إنسان يعيش في هذه الحياة، ويسير في مناكبها على أي ديانة كان، وفي أي اتجاه اتجه في حياته العملية أو العقدية أو غيرها؛ إلا وقضية القضاء والقدر عنده من القضايا التي تشغل باله في كل وقت. ومن هنا كان للإيمان بالقضاء والقدر أهمية عظمى، تبرز فيما يلي:

١- الإيمان بالقدر طريق للخلاص من الشرك:

زعم المجوس بأن النور خالق الخير، وأن الظلمة خالقة الشر، كما زعمت القدرية بأن الله لم يخلق أفعال العباد لا الخير ولا الشر، وهؤلاء جميعًا أثبتوا خالقين مع الله؟، وهذا شرك.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "اعلم أن أهل البدع من القدرية الجهمية والمجبرة والقدرية النافية لا يحمدون الله ولا يشكرونه، كما أنهم لا يعبدونه، وأما أهل الإلحاد من المتفلسفة والباطنية فهم أبعد عن حمده وشكره، وذلك أن المجبرة حقيقة قولهم أنه ليس برحيم ولا مُنعم، بل ولا إله يستحق أن يعبد ويُحب، بل صدور الإحسان عنه كصدور الإساءة، وإنما هو يفعل بمحض مشيئة ترجح الشيء على مثله لا لمرجِّح، وكل الممكنات عندهم متماثلة، فلا فرق بين أن يريد رحمة الخلق ونفعهم والإحسان إليهم، أو يريد فسادهم وهلاكهم وإضرارهم، يقولون: هذا كله عندهم سواء".

ومنهج أهل السنة العام في باب القدر، هو: الإيمان بأن جميع الكائنات واقعة تحت قدر الله، محكومة بقدره، ليس لها من الأمر شيء، فلا تملك لنفسها -فضلا عن غيرها- جلب نفع أو دفع ضر، وأن الأمور كلها بيد الله، فهو المعطي المانع، لا

راد لقضائه ولا معقب لحكمه، فإذا آمن الإنسان بذلك وأيقن به انبعث إلى إفراد الله بالعبادة وتجنب الشرك بأنواعه، وأخلص الدين لله رب العالمين، ولم يخش إلا الله.

كما أن من منهجهم الإيمان بالقدر خيره وشره، وذلك أن كل ما يكون فقد شاءه الله، وأن الطاعات والمعاصي كلها بقضاء الله وقدره، واعتبار الخير والشر بالنسبة للمقضي المقدر، وأما تقدير الله وقضاؤه فكله خيرٌ كما قال النبي ﷺ: ((والشر ليس إليك)) ـ وذلك أن القضاء والتقدير فعل الله، وأفعال الله- تعالى - كلها خير وحكمة ليس فيها شر.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: "الشر ليس إلى الرب تعالى بوجه من الوجوه، لا في ذاته ولا في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله وإنما يدخل الشر الجزئي الإضافي في المقضي المقدر ويكون شرًا بالنسبة إلى محل وخيرًا بالنسبة إلى محل آخر، وقد يكون خيرًا بالنسبة إلى المحل القائم به من وجه، كما هو شر له من وجه، بل هذا هو الغالب وهذا كالقصاص وإقامة الحدود وقتل الكفار، فإنه شر بالنسبة إليهم لا من كل وجه بل من وجه دون وجه، وخير بالنسبة إلى غيرهم لما فيه من مصلحة الزجر والنكال ودفع الناس بعضهم ببعض، وكذلك الآلام والأمراض إن كانت شرورًا من وجه فهي خيرات من وجوه عديدة ... فالخير والشر من جنس اللذة والألم والنفع والضرر وذلك في المقضي المقدر لا في نفس صفة الرب وفعله القائم به، فإن قطع يد السارق شر مؤلم ضار له، وأما قضاء الرب ذلك وتقديره عليه فعدل وخير وحكمة ومصلحة".

لذا فإن الإيمان بالقدر على الوجه الصحيح توحيد وخلاص من الشرك؛ لأن ارتباطه مباشرة بالإيمان بالله تعالى، فقد جاء في صفاته سبحانه صفة العلم، والإرادة، والقدرة، والخلق، وعلى هذه الأسس قامت عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر.

كما عد العلماء الإيمان بالقضاء والقدر ثمرة من ثمرات الإيمان بالله، فالراضي بالقضاء والقدر راضٍ بالله، والساخط من القدر ساخط على الله، وهذه النكتة في عطف الفعل "تؤمن" لما عد النبي ﷺ أركان الإيمان فقال: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره) في حديث جبريل المشهور.

كما أن الإيمان بالقدر هو المحك الحقيقي لمدى الإيمان بالله تعالى على الوجه الصحيح، وهو الاختيار القوي لمدى معرفة الإنسان بربه تعالى، وما يترتب على هذه المعرفة من يقين صادق بالله، وبما يجب له من صفات الجلال والكمال؛ وذلك لأن القدر فيه من التساؤلات والاستفهامات الكثيرة لمن أطلق لعقله المحدود العنان فيها.

٢- الإيمان بالقدر يحقق السعادة الدائمة والاطمئنان الكامل على الحاضر والمستقبل:

إن العبد المؤمن بالقدر خيره وشره يأخذ بالأسباب، ويدع تحقيق الآمال لربه تعالى، فإن أصابته سراء شكر، فكان خيرًا له، ولا شك أنه يرضى بقسمة الله تعالى، ويقنع بما أعطاه، بل يفرح، وكل من الشكر والرضا والقناعة والفرح من أثر الإيمان بالقدر وفيها سعادة وطمأنينة، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له، فلا يسيطر عليه الفزع، ولا يستبد به الجزع والهلع، مصداقًا لقوله تعالى: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١١)} التغابن: ١١؛ لأنه يعلم أن كل شيء بقدر، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه، فيكون بعيدًا عن الحيرة والتردد، محجبًا عن حياة القلق والاضطراب.

وذلك يحميه أيضًا من كثير من الأمراض النفسية والصراعات العصبية التي

أصبحت سمة من سمات هذا العصر الذي نعيش فيه، فالذين لا يؤمنون بالقدر ربما يؤدي بهم الجزع إلى أن يكفروا بالله، وبعضهم يجن، وبعضهم يصبح موسوسًا، وبعضهم يلجأ إلى المخدرات، وبعضهم يقتل نفسه.

ومن هنا فإن الإيمان بالقدر يورث السعادة الكاملة والاطمئنان على الحاضر والمستقبل؛

كما يوجب صدق الاعتماد عليه؟.

٣- الإيمان بالقدر يورث القوة والحزم: الإيمان بالقدر يورث القوة في مواطن اليأس والخطر، والإقدام والشجاعة والبسالة عند ملاقاة الأعداء في الحروب؛ لأن المؤمن بالقدر يعلم أنه لن يموت قبل أجله المقدر له، فلا العيش في النعيم والنوم على الأسرة الموطئة بفرش الحرير تزيد في الأعمار، ولا الدخول في ساحات القتال ومنازلة الأعداء تقرب من الآجال، وتقصر الأعمار، قال تعالى: {قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٥٤)} آل عمران: ١٥٤.

كما أن الإيمان بالقدر يورث الثبات على الحق، ومواجهة الباطل، فهو يهب صاحبه ثباتًا ورسوخًا على المنهج الصحيح، شعاره قوله تعالى: {قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (٥١)} التوبة: ٥١.

*** ما جاء في البدع المتقابلة في الإيمان بالقضاء والقدر.**

تمهيد: جاء الإيمان بالقضاء والقدر في القرآن الكريم واضحًا، وشرحه النبي ﷺ أتم الشرح، وتلقاه الصحابة عنه، فكانوا -رضوان الله عليهم- أعظم الناس فهمًا لحقيقة الإيمان بالقدر، فأثر ذلك فيهم أيما تأثير، فكانوا أشجع الناس، وأكرمهم، وأتقاهم.

ثم دبَّ في هذه الأمة داء الأمم، فركبت سنن من كان قبلها، ودخلت الفلسفات اليونانية، والهندية، وعقائد اليهود المحرفة، والنصارى الزائغة، إلى بلاد المسلمين، فظهرت بدعة القدرية في البصرة ودمشق، ووقع أول شرك في الأمة، وهو نفي القدر.

ومما لا شك فيه: أن باب القدر من علوم الغيب، لذا فقد حار النظار، والعقلاء قديمًا وحديثًا في شأنه، وفي فهم حقيقته، فلم يصلوا إلى اليقين والصواب؛ ذلك لأنهم التمسوا الهدى في غير مظانه، فحاروا، وحيروا، وتعبوا، وأتعبوا، فـ"كثر الاختلاف حول القدر، وتوسع الناس في الجدل والتأويل لآيات القرآن الواردة بذكره، بل وأصبح أعداء الإسلام في كل زمن يثيرون البلبلة في عقيدة المسلمين عن طريق الكلام في القدر، ودس الشبهات حوله".

وقد وفق الله سبحانه وتعالى أهل السنة والجماعة لفهم هذا الباب، وذلك لاتباع ما جاء في الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح؛ إذ لا يمكن لأحد أن يفهم هذا الباب على وجه التفصيل فهمًا صحيحًا -إلا كما فهمه أهل السنة والجماعة- سلف هذه الأمة الصالح، وإذا نظرت إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ انتظم العقد في هذا الباب، وظهرت ملامح الوسطية فيه، وسلمت من الإفراط والتفريط، والغلو والجفاء، كما تجد أن القرآن الكريم والسنة المطهرة ترشدنا إلى أبواب يستطيع العقل البشري أن يجول فيها. وتنهانا عن أمور يستحيل العقل أن يصل إليها.

لذلك فقد أنكر السلف التوليدات الحادثة عند الفرق حول هذا المسألة، وأجازوا الرد عليهم باصطلاحاتهم من باب الضرورة وإقامة الحجة، كما أنكروا ضرب النصوص بعضها ببعض

كما فعل المعتزلة والجبرية ومن وافقهم، وقالوا: بأن الواجب في القدر هو الإمساك عن الكلام والجدل حوله، ورأوا أن الغوص في الكلام على القدر ذريعة

الخذلان والحرمان، لا سيما إذا كان من باب التنازع والتخاصم وتحكيم الأهواء ومقاييس البشر.

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأكبر المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الأمة مسألة القدر، وقد اتسع الكلام فيها غاية الاتساع".

ولهذا كان الأسعد بالدليل والأوفق للحكمة والتعليل أهل السنة والجماعة الطائفة الوسط المقتصدة في اعتقادها، الذين جمعوا بين الأدلة، وسلكوا في طريقهم خير مسلك، فآمنوا بقضاء الله وقدره في مراتبه الأربع، وآمنوا بأن للعبد اختيارًا وقدرة. ولم يقفوا عند هذا الحد؛ بل تصدى علماء السنة للبدع المتقابلة في باب القدر، وبينوا عوارها، ودحضوا باطلها، وأظهروا الحق، ونشروه.

ويمكن إجمال أسباب انحراف الفرق في الإيمان بالقضاء والقدر إلى الأسباب التالية:

١- الجهل بحكمة الله فيما يخلق ويقدر: معلوم أن حكمة الله- تعالى - في خلقه منها ما هو مدلل عليه، ومنها ما ليس بمعروف، ولذلك إذا جهلت الحكمة، فإن المرء يُسَلم، ولا يعترض، لكن المبتدعة لم يعرفوا حكمة الله- تعالى - في الأشياء، ولا حكمته فيما يقدر ويخلق من الخير والشر أو من المخلوقات بعامة، ولما لم يدركوا الحكمة، عارضوا فعل الله- تعالى - في ملكوته بما يرون من ظاهر رأيهم.

٢- قياس أفعال الله- تعالى - على أفعال العباد فيما هو من قبيل العدل والظلم: نظر المبتدعة إلى أفعال الرب؟، فجعلوا ما هو عدل في تصرفات البشر واجبًا وعدلًا في تصرفات الرب؟، وجعلوا ما هو ظلم من تصرفات البشر محرمًا أو منفيًا وظلما في تصرف الرب، فضلوا في هذا الباب؛ لأن الخالق- تعالى - لا يقاس على المخلوق في أفعاله وفي تدبيراته في ملكوته. وقصدوا بذلك تعظيم الرب وتنزيهه: فالقدرية من

المعتزلة وغيرهم قصدوا تعظيم الرب وتنزيهه عما ظنوه قبيحًا من الأفعال وظلمًا، فأنكروا عموم قدرته ومشيئته، ولم يجعلوه خالقًا لكل شيء، ولا أنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، بل قالوا: يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، ثم إنهم وضعوا لربهم شريعة فيما يجب عليه ويحرم بالقياس على أنفسهم، وتكلموا في التعديل والتجويز بهذا القياس الفاسد الذي شبهوا فيه الخالق بالمخلوق، فضلوا وأضلوا ـ وقابلتهم الجهمية الغلاة في الجبر، فأنكروا حكمة الله ورحمته.

٣- إحداث ألفاظ ومصطلحات جعلت أصلًا في هذا الباب، ثم حمل الكتاب والسنة عليها: مثل لفظ: الاستطاعة -بتفسيرهم- وما يطاق وما لا يطاق، والتكاليف، وأشباه ذلك، ومنها أيضًا -عند الجبرية- الكسب ونحوه، وفسروها بتفسيرات تخصهم، فضلوا في أصلٍ يجب الرجوع فيه إلى الدليل؛ لأن إحداث لفظ وإحداث مصطلح لا شك أنه سيترتب عليه أشياء كثيرة. ومن المعلوم أن هذه الأمور الغيبية -كالقدر- الاصطلاح عليها بألفاظ وأسماء لمسميات لم يأت عليها برهان أنه يجعل المرء يؤصل ويقعد بشيء لا أساس له، والعلم بالقرآن والسنة حجة على كل مخالف أحدث المصطلحات؛ لأن إحداث المصطلحات عقلي، واتباع الكتاب والسنة نقلي، ولهذا يغلب النقل العقل الحادث والمصطلح عليه في هذه المسائل.

٤- التسوية بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا: منشأ الغلط في باب القدر هو اعتقاد أن محبة الله- تعالى - ورضاه، ومشيئته وإرادته متحدان أو متلازمان

وهذا أصل مشترك بين القدرية والمعتزلة والجبرية والجهمية والأشعرية ـ واعتقادهم بالتسوية مبنيٌ على صفة المحبة لله؟ ـ فأنكرتها القدرية، بينما غلت فيها الجبرية، ثم بنى كل فريق على ذلك منهجهم في الغلو أو الجفاء في الإيمان بالقضاء والقدر.

٥- اعتمادهم على مقدمات فاسدة: الأساس في مخالفة تلك الفرق للنصوص الشرعية إنما يرجع إلى شبهات عقلية سلموا بها قبل النظر في دلالات النصوص الشرعية، ثم نظروا إلى النصوص الشرعية بعد ذلك وفسروها بما يوافق تلك الشبهات، وبهذا يكون ضلالهم في موقفهم من النصوص الشرعية مضاعفًا، حيث تركوا دلالات تلك النصوص واعتمدوا على شبهات عقلية زعموا أنه لا يمكن اعتبار دلالات النصوص الشرعية معها، ثم عادوا على دلالات النصوص بعد ذلك بالتأويل ودعوى أنها معارضة لما هو معلوم بالضرورة، والاستشهاد بالمتشابه منها على ما ادعوه من المعاني الباطلة، فيما يتعلق بالقدر وأفعال العباد.

ومن أجل هذا: انقسم المبتدعة إلى طرفين متقابلين، طرف انتهج الغلو والإفراط والزيادة!! وطرف سلك طريق التقصير والتفريط والنقصان!؛ لإعراضهم عن هدي المرسلين واتباعهم غير سبيل المؤمنين. وبيان ذلك في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول: الانحراف المؤدي إلى التفريط في الإيمان بالقضاء والقدر.

لقد شغلت قضية القضاء والقدر أذهان الفلاسفة وأتباع الطوائف من أهل الملل من قديم الزمان، وما زالت حتى يومنا هذا، وضلال أهل الأهواء والبدع في هذا الأصل العظيم كضلالهم في باقي الأركان، وهذا ما وضحه الله- سبحانه وتعالى- في كتابه الكريم من زعم بعضهم بأن الله لا يقدر الأمور، وإنما تسير على حسب جريان الدهر، فقال تعالى: {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (٢٤)} الجاثية: ٢٤.

وكانت البداية لنشأة الاختلاف والكلام في القدر، تدور على أمرين:

أحدهما: نفي علم الله تعالى بالأشياء قبل وقوعها، وبالتالي نفي الكتابة، وهذا التقدير ينكره غلاة القدرية الأوائل، وقد انقرض مذهبهم كما ينكره الفلاسفة،

القائلون: بأن الله لا يعلم الجزئيات، وإنما يعلم الأشياء على وجه كلي، أي: يعلم الكليات دون الجزئيات.

وقد تأثر اليهود والنصارى بالفلسفة القديمة، وتجد في كتبهم المحرفة ما يفيد إنكار علم الله تعالى.

الآخر: نفي خلق الله تعالى لأفعال العباد، والقول بأنها ليست واقعة بقدره، وأن العباد يخلقون أفعالهم فجعلوا لله شريكًا في خلقه، واستدلوا استدلالًا أعور ببعض الآيات، وأولوا ما عدا ذلك مما يخالف مذهبهم، وهذا التقدير ينكره متأخرو القدرية، بينما يثبتون علم الله سبحانه بالأشياء قبل وقوعها.

ولو ذهبنا نستجلي أقوال الناس في هذه المسألة لوجدنا أنها هي هي، لم تتغير قبل الإسلام أو بعده، فهي ترجع دائمًا إلى ثلاثة أقوال:

١- قول الجبرية: الذين يقولون: بأن الله هو الخالق للأفعال، بينما الإنسان مجبور على أفعاله.

٢- قول أهل حرية الإرادة: الذين يقولون: إن الله لا يوصف بأنه يخلق فعل العبد، بل الإنسان مستقل في أفعاله عن خالقه، وأنه هو الذي يخلق أفعاله، وهم يقولون هذا لسببين:

أ-أن فعل العبد فيه الأشياء المشينة مثل: الكفر، والزنا، والسرقة، والقتل .. إلخ، ولو قيل: أن الله هو الذي يخلق هذه الأشياء، لصار في هذا نسبة للأشياء السيئة إلى الله، وهو منزه عنها.

ب- أن خلق الفعل من الله يقتضي التفريق بين المكلفين، هذا خلق فعل طاعته، فأدخله الجنة، وهذا خلق فعل معصيته، فأدخله النار، وهذا ظلم؛ لأنه لم يساو بينهم في خلقه وفعله.

والخوض في هذا الباب: طريقة أهل الأهواء والمراء، وهي طريقة وعرة ودحضُ مزلة، مع نهي الشرع عنها أصلًا وفرعًا، كما أنه قدح في فعل الرب سبحانه وتنقص لحكمته، وتحكيم في إرادته بمحض القياس العقلي الناقص، المتضمن لتنقص الشرع وصاحبه.

ويتبين مما سبق أن القدرية النفاة مفرطون في هذا الباب، مقصرون فيه بما سلبوا الله تعالى قدرته، وبقولهم إن العباد هم الخالقون لأفعالهم.

٣- قول أهل الوسط بين هؤلاء وهؤلاء، وهم الذين يثبتون القدر السابق، ويقولون أيضًا: إن للإنسان إرادة ومشيئة، ولكنها خاضعة لمشيئة الله، والإنسان وأفعاله مخلوق لله؟، وهذا مذهب الأنبياء وأتباعهم؛ لأنه لا يحدث في ملك الله شيء إلا وهو خالق له سبحانه وتعالى.

ومن خلال ما سبق يمكننا الوقوف على طرق الانحراف المؤدية إلى التفريط في الإيمان بالقضاء والقدر، وهي:

أولًا: إرادة تنزيه الله- تعالى- عن الشر:

منشأ ضلال هؤلاء في البداية هو أنهم أرادوا تنزيه الله- تعالى - عن الشر، فوقعوا في نفي القدر، وهذا أصل التعطيل ومنشأ التفريط، فقالوا: بأن العبد مستقل بعمله في الإرادة، والقدرة، وليس لمشيئة الله تعالى وقدرته في ذلك أثر، وقالوا بأن: أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وإنما العباد هم الخالقون لها، وقالوا: إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئته الشاملة، وغلاتهم ينكرون أن يكون الله قد علمها، فيجحدون مشيئته الشاملة، وقدرته النافذة، ولهذا سموا مجوس هذه الأمة؛ لأنهم شابهوا المجوس الذين قالوا: إن للكون إلهين: إله النور، وهو خالق الخير، وإله الظلمة: وهو خالق الشر. ويكفي في الرد عليهم قوله تعالى: {وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (٩٦)}

الصافات: ٩٦.

ثانيًا: إرادة تنزيه الله- تعالى - عن الظلم:

أرادت القدرية تنزيه الله- تعالى - عن الظلم، حتى لا تنتفي عنه صفة العدل، فغلوا في جانب التصديق بالأمر والنهي والوعد والوعيد، ما جرهم إلى الظن بأنه لا يتم هذا إلا بالتكذيب بالقدر. وزعموا أن هذا مقتضى العدل؛ فأدخلوا إنكار مشيئة الله وخلقه أفعال عباده في فروع أصل العدل الذي أصلوه؛ بل حكموا على أفعاله- تعالى - بأحكام من جهة النظر إلى الخلق، فجعلوا فعلًا لله- تعالى - واجبًا عليه بالنسبة للجميع، وجعلوا فعلًا لله- تعالى - ممتنعًا عليه بالنسبة للجميع، وخلاف القدرية في مسألة الاستطاعة ناشئ عن أنهم قالوا: الواجب على الله- تعالى - أن يجعل الناس سواء فيما يطيعهم، فكون هذا يوفق، وهذا يخذل، هذا غير سائغ؛ لأنه تفريق فإذا جعلنا الأصل هو أن يكون الناس سواسية.

فإن هذا قاعدة نبني عليها غيرها من مسائل القدر، وبهذا نشأت أقوال كثيرة محدثة في القدر وخلاف متنوع في المسائل العقلية، وما يجب على الرب؟، وما لا يجوز عليه.

وهذه التسوية بين الجميع جعلتهم ينفون أن يكون هناك أمرٌ زائدٌ خص به هذا، أو منع ذاك، فجعلوها جميعًا قبل الفعل، وأما مع الفعل، وفي أثناء الفعل، فعندهم العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، وبالتالي فلو جعل هذا مستطيعًا للفعل، وهذا غير مستطيع للفعل، لكان الناس ليسوا سواسية فيما أعطاهم الله؟، وبالتالي يترتب على هذا أن هذا ظلم.

والحق أن هذا العدل الذي أصلوه معطل لكمال قدرة الرب وعموم مشيئته؛ فهو بعيد عن العدل الذي هو وصف قضائه جل وعلا؛ لأن جميع أعمال الله- تعالى -

بين الفضل والعدل وليس فيها ظلم إطلاقًا، فإن أعطى وأنعم فبفضله، وإن منع وعذب فبعدله، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، ينزه الله عنه، والعدل هو وضع الشيء في موضعه ومن تمام عدله- تعالى - أن أتقن صنعه، وشرعه، وجزاءه {صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} فهو العدل الكامل في عدله- بل أعظم من هذا أنه حرم الظلم على نفسه كما في الصحيح- والعباد قاصرون عن معرفة الحكم في أنفسهم، فكيف بالحكم في أفعال الله- تعالى - وصفاته وتصرفه في ملكوته؟!.

ثالثًا: اطراد ما التزمه أهل البدع من أصولهم الفاسدة:

لذا نجد أن الخوارج قد نالهم الاختلاف في هذا الركن عن طريق قولهم: بأن مرتكب الكبيرة كافر خالد مخلد في النار، فهم عندما يجعلونه كافرًا -وقد كتبه الله عنده من المؤمنين- خالفوا كتابته ومشيئته، وعندما يجعلونه من أهل النار -وقد جعله الله من أهل الجنة- يؤدي قولهم إلى رد المشيئة والكتابة ضمنًا وتلويحًا لا تصريحًا، وبذلك يقع الخلل عندهم في القضاء والقدر والله أعلم.

كما نلحظ الخلل الكبير الذي وقعت فيه الشيعة، حينما قالوا بعقيدة البداء على الله؟، وهذه العقيدة تعارض القضاء والقدر؛ لأن وصفهم الله- تعالى - بالبداء يستلزم منه وصفه سبحانه وتعالى بالجهل، وعلى ذلك فلا علم ولا كتابة ولا إرادة ولا خلق، فعن طريق قولهم بالبداء يلزمهم نفي القضاء والقدر ومحو ما كتبه سبحانه وتعالى، أما متأخرو الشيعة فقد قالوا بقول المعتزلة، فبذلك زاد الخلل عندهم في هذا الركن- يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: "وأما عمدتهم في النظر والعقليات، فقد اعتمد متأخروهم على كتب المعتزلة، ووافقوهم في مسائل الصفات والقدر".

أما المعتزلة فقد وقعت في خلل كبير في هذا الركن من أركان الإيمان، حيث قالوا: بأن الله يفعل المفعولات ويخلق المخلوقات لحكمة مخلوقة منفصلة عنه،

فهم أثبتوا الحكمة من أفعال الله تعالى كما أثبتها أهل السنة والجماعة، ولكنهم انحرفوا عن السلف حين أثبتوا لأفعال الله حكمة منفصلة عنه سبحانه وتعالى لا ترجع إليه، وحصروا هذه الحكمة في المخلوق ثم زعموا أن هذه الحكمة لا تتم إلا بأن يكون العبد خالقًا لأفعاله، والله ليس خالقًا لها حتى لا تنتفي صفة العدل عنه، ثم تمادوا وقالوا بوجوب فعل الصلاح والأصلح وما تحته من مسائل تعارض وتخالف هذا الركن الجليل من أركان الإيمان، وهم قد شابهوا الخوارج في تخليدهم لمرتكب الكبيرة في النار، فلازم قولهم رد قضاء وقدر الله سبحانه وتعالى في هذا العاصي، بحيث يجعلونه في أهل النار أن والله قد يكون كتبه في أهل الجنة، كما يوجبون على الله إدخال الطائع الجنة وقد يكون الله- تعالى - كتبه مع أهل النار، فليزمهم رد القضاء والقدر السابق، ولهم مخالفات أخرى في هذا الركن جاءت عن طريق تماديهم وغلوهم في هذا الباب.

رابعًا: محاولة إدراك حقيقة القدر بالعقل المجرد، ومخالفتهم للنصوص: تكلف المبتدعة تقديس العقل، فردوا به نصوص الوحي، زاعمين كفاية العقل في إدراك الفرق بين الحسن والقبيح، وبهذا يكون ضلالهم في موقفهم من النصوص الشرعية مضاعفًا، حيث تركوا دلالات تلك النصوص واعتمدوا على شبهات عقلية زعموا أنه لا يمكن اعتبار دلالات النصوص الشرعية معها.

يقول ابن قتيبة- رَحِمَهُ اللَّهُ- عنهم: "ولما اطرد لهم القول على ما أصلوه، ورأوه حسن الظاهر قريبًا من النفوس، يروق السامعين ويستميل قلوب الغافلين، نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا، ويبطل ما أسسوا، فطلبوا له التأويلات المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصًا وألغازًا، وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة".

فالأساس إذًا في مخالفة تلك الفرق للنصوص الشرعية إنما يرجع إلى شبهات عقلية سلموا بها قبل النظر في دلالات النصوص الشرعية، ثم نظروا إلى النصوص الشرعية بعد ذلك وفسروها بما يوافق تلك الشبهات، وهذا ما لا يُعجز كل مبطل، والذي جلب لهم هذا الخلط والاضطراب والحيرة: أنهم رتبوا إثباتهم لتعلق أفعال العباد بقدرة الرب وقدرة العبد على إدراكهم لكيفية الصلة بين القدرتين، لا على مجرد التسليم بما دلت عليه الضرورة من ثبوتهما.

ومن ثم توهموا أن هناك معارضة بين العقل والنقل ولما كان العقل عندهم مقدسًا منزهًا عن الخطأ، نفوا وعطلوا وأولوا ما دل عليه النقل، وركنوا إلى قواعدهم العقلية وأصولهم الفلسفية، وجعلوها عمدة في ردّ ما ورد به الشرع بدعوى معارضته لها.

ومن هذه الشبهات التي ظل بسببها المبتدعة في باب القدر:

أ-قولهم: لو كانت أفعال العباد خلقًا لله لبطل التكليف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولسقطت بعثة الرسل، ولقبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة؛ لأنه لا يجوز أن ينهى الله عما خلقه، ولا أن يأمر بما يفعله هو؛ إذ لا فائدة من ذلك، كما أنه لا يجوز أن يثيب ويعاقب على فعله.

ب- أنه يحسن المدح على الحسن من أفعال الناس والذم على قبيحها دون المدح والذم على حسن الهيئة وضده، أو طول القامة وقصرها، فدل هذا الفرق على أن أفعال العباد محدثة من جهتهم بخلاف الهيئة والصورة فإنها من عند الله.

ت- أنا "نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقدر وارتفاع الحواجز؛ لأنه إذا أراد الرامي الإصابة فلا بد له من قوس وآلة، وألا يكون بينه وبين المرمى حاجز، وأن يكون عالمًا، وأن يكون قويًا ليبلغ الرمي بشدة اعتماده، ولو كان من فعل الله تعالى

لما احتاج إلى ذلك؛ لأنه تعالى فيما يفعله لا يحتاج إلى هذه الأمور، تعالى الله عن ذلك".

وكل هذا مردود بالكتاب والسنة والإجماع بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وليس بعد الحق إلا الضلال، مع ضرورة التسليم بالشرع والقدر، واستحالة التعارض بينهما.

المطلب الثاني: الانحراف المؤدي إلى الإفراط في توحيد الإيمان بالقضاء والقدر.

ظَهَر قول مضاد معاكس لقول القدرية، وهو القول بالجبر، والذي يثبت أصحابه القدر بمراتبه، لكنهم سلبوا العبد قدرته واختياره، وقالوا: إنه مجبور على أفعاله، وأنه لا يقدر منها على شيء؛ لأنها مكتوبة عليه، فلا أثر لإرادته، ولا لقدرته بل هو كالريشة في مهب الريح، فليس له فعل حقيقة، وليس له تصرف حقيقة، ولا كسب حقيقة، وإنما هذه أمور مجازية، وفعل العبد هو في الحقيقة فعل الله؟، لكن أضيف للعبد اقترانًا، ولم يضف إليه حقيقة، وأخرج بعضهم لفظ الكسب، وعللوا به.

وقد سبقهم إبليس فاحتج على الله بالقدر: {قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٣٩)} الحجر: ٣٩، فنسب الغواية إلى الله تعالى، وأخذ أهل البدع عنه {وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ} الزخرف: ٢٠، {وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ} النساء: ١٥٥، كما أن هؤلاء الجبرية يسمون بالقدرية المشركية؛ لأنهم شابهوا المشركين في قولهم: {لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا} الأنعام: ١٤٨، فكانت هذه الأقوال السابقة بذرة لزرع القول بالجبر والخوض في القضاء والقدر على حسب الأهواء والآراء.

وهؤلاء في الحقيقة يزعمون: أن الله هو الفاعل الحقيقي لأفعالهم، وهذا كلام ظاهر البطلان، بخلاف ما عليه أهل السنة، الذين يقولون: إن الله هو الخالق، والعبد

هو الفاعل، ولذا ترتب على فعله الثواب، والعقاب.

ولا تزال هذه الأقوال تقال على ألسنة طوائف من أهل الأهواء والبدع كالمرجئة -الأشاعرة والجهمية الكلابية-، والجبرية، وغلاة الصوفية. ومن يعتقدون تأثير الكواكب، وغيرهم، وكما أن بدعة القدر ظهرت قديمًا، فهي وما تزال موجودة إلى الآن.

ومن أجل هذا فإن الانحراف المؤدي إلى الإفراط في الإيمان بالقضاء والقدر، يأتي من طريقين، هما:

أولًا: إرادة تنزيه الله- سبحانه وتعالى- عن العجز الذي رماه به القدرية:

لما ظهر من ينكر علم الله بالجزئيات ومن ينكر مشيئة الله وخلقه، ظهر في المقابل من يثبت لله- تعالى - خلق المخلوقات وأمر المأمورات لا لعلة ولا لحكمة؛ بل إنه تعالى فعل ذلك لمحض المشيئة والإرادة، وتسويتهم بين محبة الله ومشيئته، ونفيهم تعليل أفعال الله، أو أن تكون له فيها حكمة تعود إليه، نتج عن هذا أن جوزوا عقلًا كل ممكن عليه سبحانه، حتى تعذيب أوليائه وتنعيم أعدائه، وأن يأمر بما لا منفعة فيه، بل ما يكون ضررًا محضًا؛ لأنه تصرف في ملكه، ولا ملك إلا ملكه فيكون الظلم ممتنعًا عنه، وكل ما شاءه الله حسن؛ لأنه يحبه.

وهذا النفي لحكمة الله- سبحانه وتعالى- دفعهم إلى سلب العباد إرادتهم ومشيئتهم، وإلى القول بأن العبد مجبور على فعله، ولا قدرة له ولا اختيار، في مقابل قدرة الله واختياره، وأن الله وحده هو الخالق لأفعال العباد وأعمالهم، إنما تنسب إليهم مجازًا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة وطلعت الشمس وغربت واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا جبر، وهذا ما قالت به الأشاعرة والجهمية.

ومع أن الكلابية يثبتون الحكمة لله- تعالى - إلا أنهم يجعلونها قديمة، فيزعمون أن الله تعالى لم يزل راضيًا عمن علم أنه سيموت مؤمنًا وإن كان أكثر عمره كافرًا، ولم يزل ساخطًا على من علم أنه سيموت كافرًا، وإن كان أكثر عمره مؤمنًا، وإرادة الله سبحانه وتعالى لكون الشيء هو الكراهة ألا يكون، ويزعمون أن محبته ورضاه وسخطه وإرادته كل ذلك قديم، وقولهم واضح البطلان حيث يؤدي إلى رد الصفات الاختيارية ورد النصوص من الكتاب والسنة فظهر خلل المرجئة في هذا الموضع.

والخلاصة أن نفي قدرة العبد واختياره، وإخراج أفعاله عن أن تكون أفعالًا له؛ وإنما هو آله محضة، مضطرٌ إلى جميع ما فيه من حركة أو سكون، وأن إضافة الفعل إليه مجازًا، والفاعل الحقيقي هو الله تعالى، كل هذا ترتب عليه مفاسد كثيره، منها:

١- اعتقادهم أنهم مكرهون على المعاصي، مقهورون على فعل السيئات، من غير اختيار منهم البتة، وبناء على هذا اعتقدوا أنهم إذا عُذبوا على السيئات فإنما يعذبون على ما لا صنع لهم فيه؛ بل يعذبون على فعله هو- سبحانه وتعالى- عما يقولون- إذ العبد عندهم لا فعل له، وقد بلغ التجرؤ أقصاه عندما تبجح من تبجح بالمدافعة عن إبليس زاعمين أن الله تعالى ظلمه، وأنه أجبره على الحال التي هو فيها، وأنه منعه التوبة ولا حول ولا قوة إلا بالله.

٢- أن البعض منهم تدرج في الأمر فاحتج بالقدر على المعاصي، زاعمًا أن ذلك بإرادة الله ومشيئته وأنه هو الخالق لهذا الفعل.

٣- قرر بعضهم أن أعمالهم لا توصف بحسن ولا قبح، فتذرع من غلا منهم إلى إنكار الفرق بين المأمور والمحظور، بل إلى أن يروا أفعالهم كلها طاعات لموافقتها القدر.

٤- صار هذا الانحراف إلى مزلق الجبر ذريعة إلى الانسلاخ من الشرع وطي

بساط الأمر والنهي.

ولو صح ما قالوه من أن أفعال كافة العباد اضطرارية لما صح شيء في العقل البتة؛ بل وأبطلت الشرائع وسقطت التكاليف جملة فإنه لا يتصور تعلق الأمر والنهي بأفعال اضطرارية غير اختيارية.

ثانيًا: الغلو في شهود خصائص الربوبية:

كذلك فالغلو في شهود خصائص الربوبية أدى إلى إيجاب الرضا بكل مقضي؛ وليس في كتاب الله، ولا سنة رسوله ﷺ، ولا كلام أحد من السلف ما يدل على أنه يجب أو يستحب الرضا بكل مقضي، ومنشأ ذلك -والله أعلم- هو الغلو في جانب القضاء والقدر، وذلك بشهود ذلك منفصلًا عن الأمر والنهي الذي هو مقتضى توحيد الألوهية.

ومقتضى التسليم بتوحيد الربوبية، هو الإيمان بعموم خلق الله- سبحانه وتعالى- لجميع المخلوقات، ومنها أفعال العباد، مع الجزم بنسبة أفعال العباد إليهم نسبة حقيقية، لتوقف التكليف على ذلك، إذ لا يمكن تكليف من لا ينسب إليه الفعل نسبة حقيقية، والإخلال بهذا مفضٍ إلى جعل القدر حجة في باب المعصية، والأمر ليس كذلك، فليس لأحد أن يحتج بالقدر على معاصيه، بل عليه التوبة والاستغفار، وإنما يحتج بالقدر في باب المصائب لا المعائب؛ فليس لأحد حجة على الله.

لذا يفرق الإمام ابن القيم بين ما يضاف إلى قدرة الله تعالى وما يضاف إلى قدرة العبد من أفعال العباد، فيقول: "يضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر ... وإذا عرف هذا فنقول: الفعل وقع بقدرة الرب خلقًا وتكوينًا، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه، وبقدرة

العبد سببًا ومباشرة، فالقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته".

يتضح لنا مما سبق تفرد منهج أهل السنة بأنه وسط بين هذه البدع المتقابلة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "وهم -أي: أهل السنة- وسط في باب أفعال الله تعالى بين القدرية والجبرية".

(باب ثمرات الإيمان بالقدر)

للإيمان بالقدر ثمراتٌ جليلةٌ، تعود على المؤمن بأعظم المنافع، وأكبر المكاسب.

ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأول: ثمرات أخروية؛ هي غاية مطلوب المؤمِن، وأسمى مقاصده.

الثاني: ثمرات دنيوية؛ هي من عاجل ثواب الله للمؤمن، وكلتاهما محف فضل الله ومنته سبحانه وتعالى.

أما الثمرات الأخروية: فهي الفوز برضا الله ﷻ، ودخول جنته، ولذَّة النَّظر إلى وجهه الكريم، وهذه ثمرة تتحصَّل - بإذن الله - من الإيمان بالأركان السِّتة مجتمعة؛ التي منها الإيمان بالقدر.

وأما الثمرات الدنيوية فكثيرة جدًا، ومنها:

١) تحقيق صحة الإيمان، لأن الإيمان بالقدر من أركان الإيمان الستة التي لا يتحقق إلا بها - كما تقدم -.

٢) تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى والاجتهاد في طاعته، يدلُّ على ذلك:

ما رواه جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن سُرَاقة بن جُعشُم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: يا رسول الله! أخبرنا عن أمرنا كأنا ننظر إليه؛ أبما جرَت به الأقلام وثبتت به المقادير، أو بما يستأنف؟ قال: (لا بل

بما جرَت به الأقلام وثبَتَت بـه المقـادير). قـال: ففيـمَ العمـل إذًا؟ قـال: (اعملـوا فكـل ميسر).

قال سُرَاقة رضي الله عنه: فلا أكون أبدًا أشدَّ اجتهادًا في العمل مني الآن[1].

بيان ذلك: أن المقدور إنما يُنال بالسَّبب الذي نصَبَه الله عز وجل ليوصَل بـه إليـه، فـإذا أتى العبد بالسبب أوصله إلى القدر الذي سبَق له في أم الكتاب، وكلما زاد اجتهـاده في تحصيل السبب كان حصول المقدور أدنى إليه، وهذا يدل على جلالة فقـه الـصحابة، ودِقَّة أفهامهم، وصحَّة علومهم.

وما رواه أبو نعامة السعدي قال: "كنا عند أبي عثمان النَّهدي، فحمـدنا الله تعـالى وذكرناه، فقلت: لأنا بأول هذا الأمر أشد فرحًا منِّي بآخره، فقـال: ثَبَّتَـك الله! كنـا عنـد سلمان فحمدنا الله تعالى وذكرناه، فقلت: لأنا بأول هذا الأمر أشد فرحًا مني بـآخره، قال سلمان: ثَبَّتَك الله تعالى، إن الله تعـالى لمـا خلـق آدم مسح ظهـره، فـأخرج مـا هـو كائن إلى يوم القيامة، خلـق الـذكر والأنثى، والـشقاوة والـسعادة، والأرزاق والآجـال والألوان، فَمِن عَلَم السعادة فعلُ الخير ومجالسُ الخير، ومن عَلَم الشقاوة فعلُ الـشر ومجالسُ الشر"[2].

قال ابن القيم رحمه الله في شفاء العليل (١/ ١٢١): "وذلك لأنه إذا كـان قـد سـبَق لـه من الله سابقة وهيَّأه ويسَّره للوصول إليها كـان فرحـه بالـسابقة التـي سـبقت لـه مـن الله أعظمَ من فرحه بالأسباب التي تأتي بها، فإنها سبَقت له من الله قبل الوسيلة منه وعلمها

(١) أخرجه ابن حبان: كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، (٢/ ٤٩) ح (٣٣٧)، وأصله - بدون جملة سراقة الأخيرة - عند مسلم ح (٢٦٤٨).

(٢) أخرجه الآجري في الشريعة (٤٣٠)، والفريابي في القدر(٦٠) رقم (٥١)، وابـن بطـة في الإبانة الكبرى (٢/ ١٦٩) رقم (١٦٥٢)، واللالكائي في شرح أصول الـسنة (٤/ ٧٤٩، رقم ١٢٤١) وسنده صحيح.

الله وشاءها وكتبها وقدرها، وهيَّأ له أسبابها لتوصله إليها، فالأمر كله من فضله وَجوده السابق فسبَق له من الله سابقة السعادة ووسيلتها وغايتها، فالمؤمن أشد فرحًا بذلك من كون أمره مجعولًا إليه".

٣) تحقيق التوكل على الله سبحانه وتعالى والاعتماد عليه في جلب المنافع ودفع المضارِّ، إذ يوْقِن المؤمن بالقدر بأنه سبحانه وتعالى مقدِّر الأسباب والمسبَّبات.

٤) تحقيق شكر الله ﷻ وعدم الإعجاب بالنفس عند حصول المطلوب، لأنه إنما حصل بتوفيق الله سبحانه وتعالى وفضله بما يسَّره ووفَّق له من أسباب ذلك المراد، كما قال ﷻ عن أهل الجنة: {وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللهُ} [الأعراف: ٤٣]، أي: الحمد لله الذي وفَّقنا للعمل الذي أكسَبَنا هذا الذي نحن فيه من كرامة الله وفضله، وصرف عذابه عنَّا، وما كنا لنرشُد لذلك لولا أن أرشَدَنا الله له ووفَّقنا بمنِّه وطَوْله.

٥) دوام انشراح الصدر وطمأنينة القلب في كل حال يكون عليها المرء، سرَّاءَ كانت أم ضراء، فالمؤمن بالقدر في السَّراء شاكر، وفي الضراء صابر، كما بَيَّن ذلك النَّبيُّ ﷺ بقوله: (عجبًا لأمر المؤمن! إن أمره كله خير، وليس ذاك لأَحَد إلا للمؤمن؛ إن أصابته سرَّاء شكَر فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبَر فكان خيرًا له)[1].

٦) تسلية النفس وعدم القلق والضَّجر عند فوات المراد أو وقوع المكروه، لأن ذلك إنما كان بقضاء الله وقدره، كما قال تعالى: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [التغابن: ١١]، قال علقمة رحمه الله: "هو

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير، (٤/ ٢٢٩٥)، ح (٢٩٩٩). عن صهيب رضي الله عنه.

الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسَلِّم"[١].

إلى غير ذلك من الثمرات النافعة، نسأل الله أن يجعلنا من أهلها، إنه خير مسؤول.

(ما ورد في النهي عن الخوض في القدر وتوجيهه)

جاء النهي عن الخوض في القدر في عدة أحاديث مرفوعة، منها:

- حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمرَّ وجهه، حتى كأنما فُقِئ في وجنتيه الرُّمَّان، فقال: (أبهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه)[٢].

- حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: خرج رسول الله ﷺ على أصحابه وهم يختصمون في القدر، فكأنما يُفْقَأ في وجهه حبُّ الرُّمَّان من الغضب، فقال: (بهذا أمرتم

---

(١) أخرجه من طرق أخرجه عبد الرزاق ٢/ ٢٩٥، وعبد بن حميد -كما في التغليق ٤/ ٣٤٢ -، وابن جرير ٢٣/ ١٢، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٨٤)، والبيهقي في الكبرى (٤/ ٦٦)، وفي شعب الإيمان (٩٩٧٦) وسنده صحيح، وعزاه السيوطي إلى ابن المنذر.

(٢) أخرجه الترمذي (٢١٣٣)، وأبو يعلى (٦٠٤٥)، وابن عدي (٥/ ٩٦)، وابن حبان فى المجروحين (١/ ٣٧١، ترجمة ٤٩٥ صالح بن بشير المرى) والحديث ضعفه الترمذي بقوله: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري، وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها، ومن أجل صالح المري ضعفه ابن عدي، وابن حبان، وابن العربي في العارضة (٥/ ٤)، وابن القيسراني في الذخيرة (٣/ ١٢٧٩)، أما العلامة الألباني فحسنه في صحيح الترمذي، قلت صالح بن بشير المرى ضعيف عند العلامة الألباني ولكنه حسنه لشواهده.

أو لهذا خلقتم؟ تضربون القرآن بعضه ببعض! بهذا هلكت الأمم قبلكم) قال فقال عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: ما غَبَطْت نفسي بمجلس تخلَّفت فيه عن رسول الله ﷺ ما غَبَطْت نفسي بذلك المجلس وتخلُّفي عنه[1].

- حديث ثَوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (إذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذُكِرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذُكِر القدَر فأمسكوا)[2].

- حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يزال أمر هذه الأمة موائمًا أو مقاربًا ما لم يتكلموا في الولدان والقدر)[3].

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ١٧٨، ١٨١، ١٨٥)، وابن ماجه (٨٥)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٤/ ١٩٢)، وعبد الرزاق (٢٠٣٦٧)، وابن سعد في الطبقات (٤/ ١/ ١٩٧)، والبخاري في خلق أفعال العباد (ص ٤٣)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٧٧، رقم ٤٠٦)، والحارث (٧٣٥ - بغية)، والطبراني في الأوسط (١٣٠٨)، والقطيعي في جزء الألف دينار (١٧٧)، وابن بطه في الإبانة (١٢٧٦، ١٩٨٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١١١٨، ١١١٩)، والبيهقي في القضاء والقدر (٤٤٠، ٤٤١) والحديث قال عنه العراقي في المغني (٢/ ٤٥٢): إسناده حسن، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ٥٨): إسناده صحيح رجاله ثقات، وصححه العلامة الألبانى في صحيح ابن ماجة، وحسنه العلامة الوادعي في نشر الصحيفة (ص ٣٨)، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه للمسند (١١/ ٧٣)، وكذا صححه الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (١١/ ٢٥٠)، وحسنه الشيخ مشهور في تعليقه على الموافقات (٥/ ١٤٤).

(٢) قال العلامة الألباني في الصحيحة (٣٤): روي من حديث ابن مسعود، وثوبان، وابن عمر، وطاووس مرسلا، وكلها ضعيفة الأسانيد، ولكن بعضها يشد بعضا ا. هـ وخالفه غيره فضعفوه، وممن ضعفه ابن حبان وابن عدي وابن القيسراني وابن تيميه وابن القيم والسخاوي رحمهم الله جميعا.

(٣) أخرجه البزار (٢١٨٠ - كشف)، والطبرانى (١٢/ ١٦٢، رقم ١٢٧٦٤)، وابن حبان (١٥/ ١١٨، رقم ٦٧٢٤)، والحاكم (١/ ٨٨، رقم ٩٣) والحديث صححه الحاكم =

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (أُخِّر الكلام في القدر لشرار هذه الأمة)(١).

=

وأقره الذهبي، وقال عنه في السير (١٦/ ١٠٤): هذا حديث صحيح ولم يخرج في الكتب الستة، وقال الهيثمي في المجمع (٧/ ٢٠٢): رواه البزار والطبراني في الكبير والاوسط ورجال البزار رجال الصحيح. وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (١٥١٥)، أما ابن القيم فقال تهذيب السنن (١٢/ ٤٩٠): في القلب من رفعه شيء، وقال الوادعي في أحاديث معلة ظاهرها الصحة (٢٣٨): هذا الحديث صحيح رجاله رجال الصحيح، إلا يزيد بن صالح اليشكري، وقد قال ابن أبي حاتم عن أبيه: إنه مجهول. فتعقبه الذهبي في "الميزان" فقال: كان ورعا مجتهدا كبير القدر، قال الحسن بن سفيان فاتني لأجل أمي يحيى بن يحيى فعوضني الله بأبي خالد الفراء قال أبو حاتم الرازي مجهول، قلت: وثقه غيره.اهـ. وهو مقرون بمحمد بن أبن أبان الواسطي، وقد وثقه مسلمة كما في "تهذيب التهذيب"، وقد قيل فيه إنه من شيوخ البخاري. وأما الحسن بن سفيان وإن كان أنزل من رجال الصحيح طبقة فإنه إمام عظيم الشأن. هذا ما قررته على ظاهر السند ثم رأيت في "كشف الأستار" (ج ٣ ص ٣٦) قال البزار قد رواه جماعة فوقفوه على ابن عباس.

(١) أخرجه ابن أبى عاصم (١/ ١٥٥، رقم ٣٥٠)، والطبرانى فى الأوسط (٦/ ٩٦، رقم ٥٩٠٩)، والحاكم (٢/ ٥١٤، رقم ٣٧٦٥)، وابن الأعرابي في المعجم (٣/ ١، ٣٧/ ٢)، والدولابي (٢/ ٣٨)، والبزار في مسنده (ص ٢٣٠ - زوائده)، والجرجاني في الفوائد (١٦٠/ ٢)، وابن بشران في الأمالي (٧٤/ ١)، والسلفي في الطيوريات (٢٤٦/ ٢)، والعقيلي في الضعفاء (٣٣١) عن عنبسة الحداد عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعا، والحديث قال عنه العقيلي: عنبسة بن عمرو يهم في حديثه، ونقل العقيلي عن موسى بن هارون أنه قال: وهذا الحديث منكر، وقال البزار: لا نعلم رواه عن الزهري إلا عنبسة و هو لين الحديث، وضعفه الذهبي في الميزان (٣/ ٣٠٢)، وضعفه الحافظ في اللسان (٤/ ٣٨٤)، وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، ورده الذهبي بقوله: عنبسة ثقة لكن لم يرويا له، و هذا وهم منهما فإن عنبسة هذا ما وثقه أحد! وقال الهيثمي في المجمع (٧/ ٢٠٢): رواه البزار و الطبراني في =

فهذه الأحاديث وما جاء في معناها يُفهم من ظاهرها النهي عن الكلام في القدر، وهذا مشكلٌ لأمور:

الأول: أن القدر باب من أبواب العلم الشرعي الذي تُطلب المعرفة به وجوبًا أو استحبابًا، بل هو من أجلِّ أبوابه، فكيف يُنهى عن تعلُّمه؟

الثاني: أنه قد جاء في كثير من النصوص بيان كثير من مسائل القدر، تارة تقريرًا للمعتقد الحق، وأخرى ردًا على المخالفين.

الثالث: أن الصحابة رضي الله عنهم سألوا النبي ﷺ عن القدر، وخاضوا في معرفته وفي وجوب الإيمان به، فلم يزجرهم عن ذلك القدر، ولم يترك الجواب عليهم بالقدر الواجب على بيان ذلك.

الرابع: أن الصحابة رضي الله عنهم الذين هم أفهم الناس لمراد الرسول ﷺ قد بيَّنوا هذا الباب للتابعين وأزالوا عنهم الشُّبَه فيه، كما تقدم في قصة ابن الديلمي.

الخامس: أن النبي ﷺ قد أخبر في نصوص كثيرة بافتراق أمته، بل رويت عنه ﷺ نصوص خاصة في خروج من يكذِّب بالقدر وذمِّهم والتحذير منهم[1]، وهذا يقتضي البحث في مسائل القدر لأن الرد عليهم واجب، ولا يتم إلا بذلك.

لذا؛ فقد وجَّه أهل العلم ما ورد في الأحاديث السابقة من نهي بعدة توجيهات:

الأول: أن النهي محمول على الكلام في القدر بغير علم؛ بل بالظنون والتخرُّصات، وهذا - عدا كونه مفضيًا إلى التنازع والضلال - أمر محرم كما لا

= الأوسط ورجال البزار في أحد الإسنادين رجال الصحيح غير عمر بن أبي خليفة وهو ثقة، وحسنه العلامة الألباني في الصحيحة (١١٢٤).

(١) عقد الأئمة أبوابًا خاصة لما ورد من الأحاديث في ذم المكذبين بالقدر، انظر: السنة لابن أبي عاصم (١/ ٢٢٩ - ٢٤٧) ح (٣٣٠ - ٣٥٤)، والشريعة (٢/ ٨٠١ - ٨١٤) ح (٣٨١ - ٣٩٥)، الإبانة (٢/ ٩٥ - ١٢٣) ح (١٥٠٩ - ١٥٥٤).

يخفى.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٨/ ١٣٧): "إذ الخوض في ذلك [أي: القدر ومجامعته للشرع] بغير علم تام أوجب ضلال عامة الأمم ولهذا نهى النبي ﷺ أصحابه عن التنازع فيه".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (٨/ ٤٠٨): "وتحقيق الأمر أن الكلام بالعلم الذي بيَّنه الله ورسوله مأمور به، وهو الذي ينبغي للإنسان طلبه، وأما الكلام بلا علم فيذم، ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم، وقد تكلم بما يظنه علمًا إما برأي رآه، وإما بنقل بلغه ويكون كلامًا بلا علم".

الثاني: أن النهي محمول على ضرب النصوص بعضها ببعض، ومعارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة، والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق.

ويشهد لهذا: حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا المتقدم، وفي لفظ آخر: أن نفرًا كانوا جلوسًا بباب النبي ﷺ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا؟ وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا؟ فسمع ذلك رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فُقئ في وجهه حب الرمان، فقال: "بهذا أمرتم؟ أو بهذا بعثتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مما ها هنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتم عنه فانتهوا"[(١)].

الثالث: أن النهي محمول على التنازع المفضي إلى التفرق والفتنة، ويشهد لهذا حديث جندب بن عبد الله البجلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (اقرؤوا القرآن ما

---

(١) رواه بهذا اللفظ: أحمد (١١/ ٤٣٤) ح (٦٨٤٥ و ٦٨٤٦)، وابن أبي عاصم (١/ ٢٨٩) ح (٤١٥).

ائتلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا عنه)[١].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٢٤/ ١٧١): "وقد كره النبي ﷺ من المجادلة ما يفضي إلى الاختلاف والتفرق؛ فخرج على قوم من أصحابه وهم يتجادلون في القدر فكأنما فقئ في وجهه حب الرمان. . .".

الرابع: أن النهي محمول في طائفة من تلك الأحاديث على مجاراة المبتدعة في القدر، والكلام فيه على أصولهم، على وجه يؤدي إلى إثارة الشر والشك، كأن يقال: كيف خلق الله المعاصي ونهى عنها وعذَّب عليها؟

ويشهد لذلك: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المتقدِّم: (أُخِّر الكلام في القدر لشرار هذه الأمة).

الخامس: أن النهي محمول على التألِّي على الله عَزَّ وَجَلَّ والتكلف في تعيين قدره بغير وحي منه، كأن يقال: يغفر الله لفلان ولا يغفر لفلان، ويرزق الله فلانًا ولا يرزق فلانًا، ونحو ذلك[٢].

(١) أخرجه البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب كراهية الخلاف (٩/ ١١١) ح (٧٣٦٥)، ومسلم: كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه والنهي عن الخلاف (٤/ ٢٠٥٣) ح (٢٦٦٧).

(٢)التألي لغة: من الألية بتشديد الياء المثناة من تحت أي اليمين، يقال آلى يولي إيلاء، وتألى يتألى تأليا، والاسم الألية.

وشرعا: الحلف على الله إذا كان على جهة الحجر على الله والقطع بحصول المقسم على حصوله.

* الدليل من السنة: عن جندب أن رسول ﷺ حدث: "أن رجلا قال: والله لا يغفر الله لفلان وإن الله تعالى قال: من ذا الذي يتألى علي أن لا أغفر لفلان؟ فإني قد غفرت لفلان وأحبطت عملك".

وفي حديث أبي هريرة أن القائل رجل عابد. قال أبو هريرة: "تكلم بكلمة أوبقت دنياه وآخرته".

=

=

* حكمه: قال الشيخ عبد الرحمن بن قاسم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الحديث السابق: "فيه تحريم الإدلال على الله ووجوب التأدب مع الله في الأقوال والأحوال، وأن حق العبد أن يعامل نفسه بأحكام العبودية ويعامل ربه بما يجب له من أحكام الإلهية والربوبية".

قال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "من تألى على الله عَزَّ وَجَلَّ فقد أساء الأدب معه وتحجر فضله، وأساء الظن به، وكل هذا ينافي كمال التوحيد، وربما ينافي أصل التوحيد، فالتألي على من هو عظيم يعتبر تنقصا في حقه".

وأما إن كان على جهة حسن الظن بالله فقد قال ﷺ: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره".

* فائدة: ومما يحسن ذكره هنا: أن من عقيدة أهل السنة والجماعة أنه لا يشهد لأحد بعينه أنه من أهل الجنة أو النار.

يقول أبو إسماعيل الصابوني: "ويعتقد ويشهد أصحاب الحديث أن عواقب العباد مبهمة، لا يدري أحد بم يختم له، ولا يحكمون لواحد بعينه أنه من أهل الجنة، ولا يحكمون على أحد بعينه أنه من أهل النار، لأن ذلك مغيب عنهم".

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولا نشهد على أحد من أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار نرجو للصالح ونخاف عليه ونخاف على المسيء المذنب ونرجو له رحمة الله".

ويستثنى من ذلك: من شهد لهم رسول الله ﷺ من أصحابه بأعيانهم بأنهم من أهل الجنة، حيث روى الترمذي بسنده عن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله ﷺ: "أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة ابن الجراح في الجنة".

قال الإمام أحمد في رسالته إلى مسدد بن مسرهد: "وأن نشهد للعشرة بالجنة وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف الزهري، وأبو عبيدة ابن الجراح".

وقال: "ولا ننزل أحدا من أهل القبلة جنة ولا نارا إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما الشهادة لرجل بعينه بأنه من أهل النار أو الجنة فليس لأحد ذلك إلا بنص صحيح يوجب، كالعشرة الذين بشرهم الصادق ﷺ بالجنة ومنهم

=

من جوز ذلك لمن استفاض في الأمة الثناء عليه كعمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وأمثاله".
وقال أيضا: "وأما توقف الناس في القطع بالجنة فلخوف الخاتمة".
وقال شارح الطحاوية: "لا نقول عن أحد معين من أهل القبلة إنه من أهل الجنة أو من أهل النار إلا من أخبر الصادق ﷺ إنه من أهل الجنة كالعشرة رضي الله عنهم وغيرهم، وإن كنا نقول: إنه لا بد أن يدخل النار من أهل الكبائر من شاء الله إدخاله النار، ثم يخرج منها بشفاعة الشافعين، ولكنا نقف في الشخص المعين فلا نشهد له بجنة ولا نار إلا عن علم، لأن الحقيقة باطنة، وما مات عليه لا نحيط به. ولكن نرجو للمحسنين ونخاف على المسيئين".
وقال الشيخ ابن باز رَحِمَهُ اللهُ: "الحمد لله والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد:
فقد كثر الإعلان في الجرائد عن وفاة بعض الناس، كما كثر نشر التعازي لأقارب المتوفين، وهم يصفون الميت فيها بأنه مغفور له أو مرحوم أو ما أشبه ذلك من كونه من أهل الجنة، ولا يخفى على كل من له إلمام بأمور الإسلام وعقيدته بأن ذلك من الأمور التي لا يعلمها إلا الله، وأن عقيدة أهل السنة والجماعة أنه لا يجوز أن يشهد لأحد بجنة أو نار إلا من نص عليه القرآن الكريم كأبي لهب أو شهد له رسول الله ﷺ بذلك كالعشرة من الصحابة ونحوهم، ومثل ذلك في المعنى الشهادة له بأنه مغفور له أو مرحوم، لذا ينبغي أن يقال بدلا منها: "غفر الله له" أو " رحمه الله" أو نحو ذلك من كلمات الدعاء للميت".
ومن هذا الباب الشهادة لشخص معين بأنه شهيد. قال الشيخ ابن عثيمين: "فهذا لا يجوز إلا لمن شهد له النبي ﷺ أو اتفقت الأمة على الشهادة له بذلك وقد ترجم البخاري رَحِمَهُ اللهُ لهذا بقوله: "باب لا يقال فلان شهيد" قال في الفتح ٦/ ٩٠: أي على سبيل القطع بذلك إلا إن كان بالوحي، وكأنه أشار إلى حديث عمر أنه خطب فقال: تقولون في مغازيكم: فلان شهيد، ومات فلان شهيدا ولعله قد يكون قد أوقر راحلته: ألا لا تقولوا ذلكم، ولكن قولوا كما قال رسول الله ﷺ: "من مات في سبيل الله أو قتل فهو شهيد". وهو حديث حسن أخرجه أحمد وسعيد بن منصور وغيرهما من طريق محمد بن سيرين عن أبي العجفاء عن عمر.اهـ. كلامه.
ولأن الشهادة بالشيء لا تكون إلا عن علم به، وشرط كون الإنسان شهيدا أن يقاتل

السادس: أن النهي محمول على تكلُّف البحث عما طوى الله عنا علمه ولم يخاطبنا به، كتكلُّف البحث في تعليل أفعال الله سبحانه وتعالى، وكونه أحيا وأمات، وأضل وهدى، ونحو ذلك.

قال شيخ الإسلام في تائيته كما في مجموع الفتاوى (٨/ ٢٤٦):

وأصل ضلال الخلق من كل فرقة ... هو الخوض في فعل الإله بعلةِ

فإنهمُ لم يفهموا حكمة له ... فصاروا على نوع من الجاهليةِ

ويدل عليه قوله ﷺ: (أبهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟).

السابع: أن النهي محمول على من ليس من أهل العلم بهذا الشأن، فلا يؤمن على من هذا حاله أن ينحرف إذا خاض فيه.

والذي يظهر -والله أعلم- أنه لا تنافيَ بين هذه الأقوال، ولا مانع من حمل النهي عليها جميعًا.

وأما الخوض في القدر بحق على جهة التعلم والتعرُّف لما جاءت به الشريعة، ثم الإيمان به بعد معرفته على الوجه المشروع؛ فإن هذا لم ينهَ عنه الشرع؛ بل هو مطلوب مأمور به؛ لأن ما يبحثه أهل العلم - من أهل السنة والجماعة - في هذا الباب مستفاد من نصوص الكتاب والسنة؛ وعليه فالبحث فيه هو من جملة تدبر النصوص والتَّفقُّه فيها؛ ولا ينازع أحد في مشروعية ذلك.

قال تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص:

=

لتكون كلمة الله هي العليا، وهي نية باطنة لا سبيل إلى العلم بها، ولهذا قال النبي مشيرا إلى ذلك: "مثل المجاهد في سبيل الله والله أعلم بمن يجاهد في سبيله". وقال: "والذي نفسي بيده لا يكلم أحد في سبيل الله والله أعلم بمن يكلم في سبيله إلا جاء يوم القيامة واللون لون الدم والريح ريح المسك" رواهما البخاري من حديث أبي هريرة. ولكن من كان ظاهره الصلاح فإننا نرجو له ذلك ولا نشهد له به ولا نسيء به الظن".

٢٩]، وقال سبحانه: {أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ} [المؤمنون: ٦٨].

وكذا تعلمه ردًا على المخالفين ودفعًا لشبهاتهم.

ويؤيد ما سبق - مع ما تقدم إيراده على ما يُفهم من ظاهر أحاديث النهي -:

- أثر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في خروج عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى الشام؛ وفيه: "فنادى عمر في الناس: إني مُصَبِّح على ظهر فأصبِحوا عليه، فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفرارًا من قدَر الله؟ فقال عمر: لو غيرُك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفِرُّ من قدَر الله إلى قدَر الله. أرأيت لو كانت لك إبِل هبطت واديًا له عُدْوَتان؛ إحداهما خَصِبة، والأخرى جَدْبة أليس إن رعيت الخَصِبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجَدْبة رعيتها بقدر الله؟ "[(١)].

فأنكر أبو عبيدة على عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إرادته الانصراف رغبة في نجاته ومن معه من المسلمين محتجًّا عليه بأن الوباء لا يصيب إلا من قدَّر الله عَزَّ وَجَلَّ أن يصيبه، وأنه لا ينجو منه من قدَّر له أن لا يصيبه، وأجاب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأن انصرافه ليس هروبًا مما قد قُدِّر عليه، وإنما رجوعًا عما يخاف أن يكون قد قُدِّر عليه من الوباء إن وصل، إلى ما يرجو أن يكون قد قُدِّر له من السلامة إن رجع.

فهذه المناظرة بينهما في القدر والأسباب دليل على جواز ذلك، ولهذا قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ في التمهيد (٨/ ٣٦٨): "وفيه دليل على إثبات المناظرة والمجادلة عند الخلاف في النوازل والأحكام، ألا ترى إلى قول أبي عبيدة لعمر رحمهما الله تعالى: تفر من قدر الله؟ فقال: نعم أفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله، ثم قال له: أرأيت، فقايسه وناظره بما يشبه في مسألته".

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الطب، باب ما يُذكر في الطاعون (٧/ ١٣٠) ح (٧٥٢٩)، ومسلم: كتاب الطب، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها (٤/ ١٧٤٠) ح (٢٢١٩).

- ويدل عليه كذلك: ما رواه مسلم عن أبي الأسود الدِّئَلي قال: "قال لي عمران بن الحصين: أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قُضي عليهم ومضى عليهم من قدر ما سبق؟ أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضي عليهم ومضى عليهم، قال فقال: أفلا يكون ظلمًا؟ قال: ففزعت من ذلك فزعًا شديدًا وقلت كل شيء خلق الله وملك يده، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فقال لي: يرحمك الله! إني لم أرد بما سألتك إلا لأحزُر عقلك، إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله ﷺ"... الحديث[1].

ففي هذا الحديث يناظر عمران رضي الله عنه أبا الأسود رحمه الله في هذا الباب ليعلمه، وليمتحن عقله وفهمه.

قال القاضي عياض رحمه الله في إكمال المعلم (٨/ ١٣٥): "وفيه جواز كلام أهل العلم في هذا الباب، وتحاججهم ومناظرتهم لإظهار الحجج، لا للجدل، والمراد المغالبة".

- ويدل عليه كذلك: حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (احتج آدم وموسى؛ فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدَّره الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فقال النبي ﷺ: فحج آدمُ موسى، فحج آدمُ موسى)[2].

قال ابن عبد البر رحمه الله في التمهيد (١٨/ ١٤): "في هذا الحديث من الفقه إثبات

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٤١) ح (٢٦٥٠).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله (٨/ ١٢٦) ح (٦٦١٤)، ومسلم: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام (٤/ ٢٠٤٢) ح (٢٦٥٢).

الحِجاج والمناظرة، وإباحة ذلك إذا كان طلبًا للحق وظهوره".

ومع ذلك فلا بد للباحث في هذا الباب من تقديم النية الحسنة واستحضار الإخلاص لله سبحانه وتعالى، وأن يكون القصد من البحث الوصول إلى الحق، مع التمسك الشَّديد بأصول أهل السنة والجماعة في الاستدلال، والحذر من القول على الله بغير علم.

وهذا وإن كان مطلوبًا من الباحث في كل ما يدرسه من مسائل الاعتقاد إلا أنه في هذا الباب أشد تأكدًا.

ومن نفيس كلام ابن الوزير رَحِمَهُ اللهُ قولُه في العواصم والقواصم (٦/ ١٨٢) - بعد أن تعرض لهذه المسألة ووجَّه ما ورد فيها من النهي -: "ولا خفاء على العاقل أن الخوض في هذه اللُّجَّة التي هابها فضلاء العقلاء لا يكون إلا مصحوبًا بحسن النية، وشدة الرغبة إلى الله في الهداية، والتوقف على القول بغير دراية، والفكر الطويل، وتحري الإنصاف، والجمع بين أطراف الكلام التي يظهر تنافيها وتطَلُّب المحامل الحسنة، وعدم المؤاخذة بظاهر العبارة متى دلت القرينة على صحة المراد فيها، فإنها مسألة صعبة تقصر فيها العبارات الطويلة، فكيف بالإشارات الخفيَّة".

وبهذا يتبين أن ما جاء في النصوص من النهي عن الخوض في القدر ليس على إطلاقه، وإنما هو محمول على أحوال وأوصاف خاصة، والله أعلم.

(باب القدر سِرّ حجبه الله عن خلقه، فلا يُتَعَمَّق فيه)

جاءت هذه القاعدة مقرَّرة في كلام السلف بنحو هذه الألفاظ.

فعن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه قال لمن سأله عن القدر: "سِرّ الله فلا تكَلَّفه"[(١)].

---

(١) أخرجه الآجري (٢/ ٨٤٤) رقم (٤٢٢)، وابن بطة (٢/ ١٤٠) رقم (١٥٨٣)، =

وعن طاووس رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال لرجل: "إن القدر سِرّ الله فلا تدخلن فيه"(١).

بل قد رُوِي هذا مرفوعًا إلى النبي ﷺ، فرُوِي من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ولفظه: (لا تكلَّموا بشيء من القدر فإنه سِرّ الله، فلا تفشو سِرّ الله)(٢)، ولكنه ضعيف.

ومن حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، ولفظه: (لا تُفشوا في الكلام - يعني القدر - فإنه سِرّ الله)(٣)، وهو ضعيف أيضًا.

ومن حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، ولفظه: (القدر سِرّ الله، من تكلم به يسأله عنه يوم القيامة ومن لم يتكلم به لم يسأل عنه)(٤)، وهو ضعيف كذلك.

وهذا المعنى - وهو كون القدر سِرّ الله فلا يُتَعمَّق فيه - معنى صحيح، تتابع أهل العلم عليه سواء بهذا اللفظ أو بما يقاربه من المعاني.

قال عليُّ بن المدِيني رَحِمَهُ اللَّهُ: "والكلام في القدر وغيره من السنة مكروه، ولا يكون صاحبه - وإن أصاب السنة بكلامه - من أهل السنة حتى يدع الجدل ويسلم ويؤمن

=

واللالكائي (٤/ ٦٩٥) رقم (١١٢٢).

(١) أخرجه الآجري (٢/ ٩٤٠) رقم (٥٣٥)، وابن بطة (٢/ ٣١٣) رقم (١٩٩٣).

(٢) أخرجه اللالكائي (٤/ ٦٩٥) رقم (١١٢٢)، وأبو نعيم (٦/ ١٨٢)، وضعفه العراقي في المغني (٢/ ١١٢٥) ح (٤٠٧٢)، لكنه عزاه لابن عدي من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وهو عنده من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، انظر الكامل (٧/ ١٩١)، وضعفه كذلك الألباني في ضعيف الجامع ح (٤١٣١).

(٣) أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (٣/ ٦٧٥ - ٦٧٦) وحكم عليه بالوضع؛ قال بعد سياقه له ولحديث آخر من طريق محمد بن عبد بن عامر التميمي: "وهذان الحديثان لا أصل لهما عند ذوي المعرفة بالنقل - فيما نعلمه - وقد وضعهما محمد بن عبد إسنادًا ومتنًا".

(٤) أخرجه ابن عدي في الكامل (٧/ ١٩١)، وضعفه العراقي في المغني (٢/ ١١٢٥) ح (٤٠٧٢) - كما تقدم - وانظر: فيض القدير (٤/ ٥٣٤).

بالإيمان"[١].

وقال الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ في العقيدة الطحاوية (١/ ٣٢٠- مع الشرح): "وأصل القدر سِرّ الله تعالى في خلقه، لم يَطَّلع على ذلك ملَك مقرب، ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك، نظرًا وفكرًا ووسوسةً، فإن الله تعالى طوَى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه؛ كما قال الله تعالى في كتابه: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣]، فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب؛ كان من الكافرين".

وقال البربهاري رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح السنة (٨٠): "والكلام والجدل والخصومة في القدر خاصة منهي عنه عند جميع الفرق لأن القدر سِرّ الله".

وقال الآجري رَحِمَهُ اللَّهُ في الشريعة (٢/ ٦٩٧ - ٦٩٨): "لا يحسن بالمسلمين التنقير والبحث عن القدر؛ لأن القدر سر من سر الله عَزَّ وَجَلَّ، بل الإيمان بما جرت به المقادير من خير أو شر واجب على العباد أن يؤمنوا به".

وقال أبو المظَفَّر السَّمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: "القدر سِرّ من سِرّ الله وعلم من علمه، ضربت دونه الأستار، وكُفَّت عليه الأزرار، واختص الله به علام الغيوب"[٢].

وقال البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح السنة (١/ ١٤٤): "والقدر سر من أسرار الله لم يطلع عليه ملكًا مقربًا ولا نبيًّا مرسلًا، لا يجوز الخوض فيه والبحث عنه بطريق العقل، بل يُعتقد أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق فجعلهم فريقين: أهل يمين خلقهم للنعيم فضلًا، وأهل شمال خلقهم للجحيم عدلًا".

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١٨٦).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٠).

فهؤلاء الأئمة أطلقوا هذه الكلمة أصلًا كُلِّيًا في باب القدر، مُنَزَّلًا منزلة الدليل على وجوب ترك الخوض فيه - على ما سبق توجيهه - والله أعلم.

ويمكن تقسيم الأدلة على هذه القاعدة إلى قسمين: عامة وخاصة.

أما الخاصة: فقد سبق في المبحث الرابع من التمهيد سياق ما ورد في ذلك من الأحاديث الصحيحة والكلام عليها بما أغنى عن إعادته هنا.

وأما العامة: فهي الآيات والأحاديث الواردة في النهي عن الخوض فيما لا علم للإنسان به، ومن ذلك، قوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [الإسراء: ٣٦].

قال محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ في أضواء البيان (٣/ ٦٨٢): "نهى جل وعلا في هذه الآية الكريمة عن اتباع الإنسان ما ليس له به علم. . . ويدخل فيه كل قول بلا علم، وأن يعمل الإنسان بما لا يعلم".

وقوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [الأعراف: ٣٣].

قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٢/ ٥٤٣): "في أسمائه وصفاته وأفعاله وشرعه، فكل هذه قد حرمها الله، ونهى العباد عن تعاطيها، لما فيها من المفاسد الخاصة والعامة، ولما فيها من الظلم والتَّجَرِّي على الله، والاستطالة على عباد الله، وتغيير دين الله وشرعه".

وأولى ما يدخل في ذلك الكلام في أصول الدين عمومًا بغير علم، وفي القدر على وجه الخصوص لارتباطه الوثيق بأقسام التوحيد الثلاثة، وللنهي الوارد فيه على وجه الخصوص.

وهذه القاعدة تقرر أصلًا مهمًّا وهو النهيُ عن التكلف والتعمق في باب القدر، وتركُ إعمال العقل فيه بمعزل عن نصوص الشرع.

وتضمنت أيضًا التنبيه على أن الطمع مقطوع عن إدراك حقيقته، لأن الله أخفاها عنا، فلا سبيل لنا لمعرفتها وقد أخفاها الله ﷻ.

ومعنى كون القدر سِرّ الله: أي الجانب الخفي منه هو السِّر لا كله، إذ القدر له جانبان:

الجانب الأول: جانب ظاهر أمرنا بتعلمه ومعرفته، وهو ما خوطبنا به في الشرع إيمانًا به؛ علمًا وعملًا، وهو أن نعلم ونؤمن أن الأمور كلها بتقدير الله سبحانه وتعالى وأن الله سبحانه علم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، وأنه كتب كل شيء في اللوح المحفوظ وأنه لا يكون شيء إلا بمشيئته سبحانه وتعالى، وأنه ﷻ خالق كل شيء وربه ومليكه.

ونعلم كذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذه الأصول؛ كأن نعلم أن الخير والشر من الله، وأن الطاعة والمعصية بقضاء الله وقدره وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن الله خلق الجنة وخلق لها أهلًا علمهم بأسمائهم وأسماء آبائهم، ووفقهم لأعمال صالحة رضيها؛ أمرهم بها فوفَّقهم لها وأعانهم عليها وشكرهم بها وأثابهم الجنة عليها، تفضُّلًا منه ورحمة، وخلق النار وخلق لها أهلًا، أحصاهم عددًا، وعلم ما يكون منهم، وقدَّر عليهم ما كرهه لهم، خذلهم بها وعذبهم لأجلها، غير ظالم لهم ولا هم معذورون فيما حكم عليهم به.

فكل هذا وأشباهه من علم القدر الذي لزم الخلق علمه والإيمان به، والتسليم لأمر الله وحكمه وقضائه وقدره، فلا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

الجانب الثاني: جانب خَفِيٌّ أمرنا بالإيمان به والتسليم لله فيه، وعدم الخوض فيه

نظرًا وفكرًا ووسوسةً.

فهذا الجانب مما اختص به سبحانه ولم يطلع عليه أحدًا، لا ملَكًا مقرَّبًا ولا نبيًا مرسَلًا.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٧ - ٨): "ولهذا قال بعض علماء السلف: (إن الله علم علمًا علَّمه العباد، وعلم علمًا لم يعلِّمه العباد، وإن القدر من العلم الذي لم يعلمه العباد)[١]، ورووا في قصة سؤال موسى وعيسى وعزير ربنا تبارك وتعالى عن سِرّ القدر، وأنه لو أراد أن يُطاع لأطيع، وقد أمر أن يطاع وهو مع ذلك يُعصى.

ومضمون السؤال لو أردت هذا لكان واقعا لأنك قادر عليه، فما شئت كان وما لم تشأ لم يكن، ثم قد أمرت به والأمر يستلزم محبته وطلبه، فهلا كان المحبوب المطلوب قد أُريد وقوعه، فأوحى الله تعالى إليهم: أن هذا سِرّي فلا تسألوني عن سِرّي، وأن المسيح قال للحواريين: القدر سِرّ الله فلا تكلَّفوه "[٢].

والخوض في كُنْه حقيقته خوض في كُنْه حقيقة صفات الله سبحانه وتعالى؛ لأن مبناه على صفات الله: العلم والمشيئة والخلق والحكمة وغيرها.

فإذا لم يمكننا الاطلاع على علم الله سبحانه وتعالى ومشيئته وخلقه وحكمته فكيف يمكننا الاطلاع على القدر؟

قال علي بن المديني رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في التمهيد لابن عبد البر (٦/ ٦٧): "وقال لي عبد الرحمن بن مهدي: العلم والقدر والكتاب سواء، ثم عرضت كلام عبد الرحمن

---

(١) أخرجه بنحوه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٤٥) رقم (١٨٠٤) بسنده عن رجل من فقهاء أهل المدينة.

(٢) أخرجه الطبراني (١٠/ ٣١٧ - ٣١٨) ح (١٠٦٠٦)، من حديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ موقوفا، وإسناده ضعيف.

هذا على يحيى بن سعيد فقال: لم يبقَ بعد هذا قليل ولا كثير".

وهذا كلام متين جدًا، يظهر فيه ما اختص الله سبحانه وتعالى به السلف من مزيد الفهم وعمق العلم وكثرة البركة في الكلام، فهذه الثلاثة من باب واحد، فإذا امتنع العلم بعلم الله وكتابته امتنع العلم بالقدر، لأن القدر مبناه عليهما -مع صفات أُخَر-.

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٨) بعد كلامه السابق -: "والمقصود التنبيه على أن العقول تعجز عن إدراك كُنْه الغاية المقصودة بالأفعال، كما تعجز عن كُنْه إدراك حقيقة الفاعل".

والبحث في هذا الجانب هو البحث في تعليل أفعال الله سبحانه وتعالى على التفصيل، أي تكلف البحث عن العلة فيما يقدره الله سبحانه وتعالى، وكونه أوجد وأفنى، وأفقر وأغنى، وأمات وأحيى، وأضل وهدى، ونحو ذلك.

ويدخل تحت هذا: الخوض في مسائل القدر الأخرى، كمسألة خلق الأفعال، والإرادة، والتحسين والتقبيح ونحوها، ومن هنا يعلم أن سائر المخالفين لأهل السنة في القدر خائضون في القدر الخوض المنهي عنه.

ولهذا الخوض صور، منها:

أولًا: ضرب النصوص من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بعضها ببعض، وتفسيرها بمعزل عن النصوص الأخرى المفسرة لها، وعن فهم السلف، والأصول الثابتة المقررة عند أهل العلم، فيأتي الخائض فينتزع آية من كتاب الله أو جملة من حديث النبي ﷺ بدون النظر فيما يفسرها من سياق أو نص آخر ونحو ذلك، ثم يصادم بها أصلًا شرعيًّا، أو معنى صحيحًا.

ثانيًا: إعمال الأقيسة العقلية الفاسدة في فهم هذا الباب، وتقديمها على النصوص وفهم السلف، كمنطق اليونان.

وإنما الواجب في هذا الباب وغيره: الرجوع إلى الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح رحمهم الله، كما قال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "سبيل معرفة هذا الباب: التوقيف من قبل الكتاب والسنة دون محض القياس ومجرد المعقول، فمن عدل عن التوقيف في هذا الباب؛ ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء النفس، ولا وصل إلى ما يطمئن به القلب"(١).

قال ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والنهي عن الخوض في القدر يكون على وجوه منها: ضرب كتاب الله بعضه ببعض فينزع المثبت للقدر بآية والنافي له بأخرى. ويقع التجادل في ذلك.

ومنها الخوض في القدر إثباتًا ونفيًا بالأقيسة العقلية: كقول القدرية لو قدر وقضى ثم عذب كان ظالمًا، وقول من خالفهم إن اللهَ جبر العباد على أفعالهم ونحو ذلك".

ومعنى التعمُّق: التنطُّع والتكلُّف، والمُتَعَمِّق: المُبالِغ في الأمر المتشَدِّد فيه، الذي يطلب أقصى غايته.

والتعمق في هذا الجانب والخوض فيه كان السبب في ضلال من ضل في هذا الباب وانحرافه، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تائيته في القدر كما في مجموع الفتاوى (٨/ ٢٤٦):

وأصل ضلال الخلق من كل فرقة ... هو الخوض في فعل الإله بعلةِ

فإنهمُ لم يفهموا حكمة له ... فصاروا على نوع من الجاهليةِ

فأصل ضلال الفرق جميعها هو طلبهم للعلة في أفعال الله سبحانه؛ لِمَ خلق كذا، ولِمَ يخلق كذا؟ ولمَ أفقر فلانًا، وأغنى فلانًا؟ ونحو ذلك.

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٠).

وقال الزهري رَحِمَهُ اللَّهُ: "القدر رياض الزندقة؛ فمن دخل فيه هَمْلَج[(١)]".

والخوض في القدر - مع كونه منهيًّا عنه - لا يُجدي على صاحبه شيئًا، بل لا يزيده إلا ضلالًا وتحيُّرًا وتهوُّكًا.

قال ابن بطة رَحِمَهُ اللَّهُ في الإبانة (١/ ٢٤٧): "والناظر فيه [أي الجانب الخفي] كالناظر في عين الشمس؛ كلما ازداد فيه نظرًا ازداد فيه تحيُّرًا، ومن العلم بكيفيتها بُعدًا".

وقال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ في التمهيد (٦/ ١٣ - ١٤): "والقدر سِرّ الله، لا يُدرك بجدال، ولا يشفى منه مقال، والحِجَاج فيه مُرتَجة، لا يفتح شيء منها إلا بكسرِ شيء وغَلَقه، وقد تظاهرت الآثار وتواترت الأخبار فيه عن السلف الأخيار الطيبين الأبرار، بالاستسلام والانقياد والإقرار بأن علم الله سابق، ولا يكون في ملكه إلا ما يريد، {وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ} [فصلت: ٤٦]".

وهو كذلك سوء أدب مع الله سبحانه وتعالى وجرأة عليه، إذ كيف يليق بالمخلوق الضعيف القاصر في علمه وحكمته أن يتطَلَّب ما اختص به الرب الكامل في ذاته وصفاته؟!

وهو كذلك انشغال عن المأمور به إلى أمر نُهي عنه.

قال المناوي رَحِمَهُ اللَّهُ في فيض القدير (٤/ ٥٣٤): "وطلب سِرّ الله تعالى منهي عنه، لما فيه من سوء الأَرَب وعدم الأدب، والعباد مأمورون بقبول ما أمرهم الشرع من غير أن يطلبوا سِرّ ما لا يجوز سِرّه".

ثم ليُعلم أن جَعْل الله سبحانه هذا الجانب سرًّا هو رحمة منه سبحانه وتعالى

---

(١) رواه اللالكائي (٤/ ٧٨٤)، والهَمْلَجَة: حُسْن السير في سرعَة وبَخْتَرَة، انظر: تهذيب اللغة (٦/ ٥١٤)، ولسان العرب (٣/ ٢١٧)، مادة: (هَمْلَج).

بعباده ولطف بهم، ليستقيم لهم التكليف، ولئلَّا يفتتنوا ويفتروا عن العمل، ويتكلوا على مصير الأمر في العاقبة؛ فيكونوا بين أمن أو قنوط، فرحمهم الله، وعلَّقهم بين الخوف والرجاء ليمتحنهم، وليميز خبيثهم من طيبهم، ولله الحجة البالغة[(١)].

ولهذا قال بعض أهل العلم: سِرّ الله ينكشف للخلائق إذا دخلوا الجنة، ولا ينكشف لهم قبل دخولها[(٢)].

والحاصل أن للقدر جانبًا خفيًّا اختص الله بعلمه، فلا يجوز لنا البحث عنه ولا الخوض فيه، وهذا هو محل القاعدة وموضوعها، والله أعلم.

* هذه القاعدة - كما تقدم - أصل عظيم من الأصول التي يجب القيام بها حتى يستقيم الاعتقاد الحق في باب القدر، وهذه القاعدة مبناها على مسألة الحكمة؛ إذ الخوض في القدر هو البحث في تعليل أفعال الله، فمن أثبت الحكمة وآزر هذا الإثبات بالعمل بمقتضى هذه القاعدة نجا وأفلح، ومن خاض في القدر فقد ركب المحظور، فإذا انضم إلى ذلك نفي الحكمة والتعليل فهي الحالقة.

ولم يجتمع هذان الأصلان إلا لأهل السنة والجماعة بخاصة، وأما سواهم فهم مخالفون فيهما بين مستقل ومستكثر.

ولما كانت مخالفتهم جميعًا من نفس الباب، وهو الخوض في القدر؛ فسأعرض وجه مخالفة كل طائفة، ثم أتبع ذلك برد عام عليهم.

فقد خاض الأَشَاعرة في القدر، وتشعبت بهم الطرق في باب الحكمة والتعليل، وخلصوا إلى إنكار حكمة الله سبحانه، وأنه تعالى يفعل لمحض المشيئة وصرف

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣١)، وشرح صحيح البخاري لابن بطال (١/ ٢٠٠).

(٢) انظر: فتح الباري (١١/ ٤٧٧).

الإرادة، وأنكروا الأسباب، وبناءً على هذا أنكروا ثبوت صفات في الأفعال بها تحسُن وتقبُح، وجوزوا أن يأمر الله سبحانه وتعالى بالكفر والشرك والفسوق وأنواع المخالفات، وأن ينهى عن الإيمان والتوحيد وصنوف الطاعات، وهذا مبني عندهم أيضًا على إنكار ما دلت عليه النصوص من انقسام الإرادة إلى كونية وشرعية.

وخاض المعْتَزلة ومن وافقهم في القدر بالباطل، وكان من ثمار هذا الخوض أن أنكروا أن تكون لله سبحانه حكم يرجع إليه منها وصف ويشتق له منها اسم، بل لم يثبتوا إلا حكمة مخلوقة منفصلة عنه سبحانه، وقالوا باستحقاق المكلفين للثواب والمدح على فعل ما حسن في العقل، واستحقاقهم للذم والعقاب على فعل ما قبح في العقل ولو لم يرد بذلك نص.

ثم وقعوا نتيجة خوضهم هذا فيما هو أشد، إذ قاسوا الله سبحانه بخلقه، فأوجبوا اللطف والصلاح والأصلح ونحو ذلك، فاجتمع فيهم نوعان من الخوض المحرم:

- الخوض في أفعال الله سبحانه في التعليل.

- قياس أفعال الله سبحانه على أفعال خلقه، فيحسن منه ما يحسن منهم، ويقبح منه ما يقبح منهم، فالمعتزلة مشبهة في الأفعال جهمية في الصفات.

وهذا النوع الثاني وقع فيه الأشاعرة أيضًا، فإنهم ما جوزوا أمر الله بالقبيح ونهيه عن الحسن إلا لما انقدحت في أنفسهم مقالة المعتزلة، فأخذت من نفوسهم مأخذًا، فهرعوا إلى إنكارها، على طريقتهم في مقابلة المعتزلة بالضد، فهما طرفا نقيض في هذا الباب.

وخاض الصُّوْفية هذا الخوض المحرم، وكان من ثمراته عليهم أن أخذوا من معين الأشاعرة نفسه، وهو معين الجَهْم بن صَفْوان الذي غلا في الجبر فزعم أن العبد مجبور على فعله، وهو كالريشة في مهب الريح، وأنكر الحكمة، بل هو أول من

أنكرها، وزعم أن المشيئة هي عين الإرادة، فكل ما شاءه فقد أحبه.

وستأتي حكاية مذاهب المخالفين لأهل السنة في كل مسألة من هذه المسائل في محلها من البحث إن شاء الله، وإنما المقصود التنبيه على أن الخوض المحرم في القدر جرَّهم إلى مقالات باطلة ومذاهب منحرفة عن مراد الله والرسول؛ فها هنا أمران أصل وفرع، فالأصل هو الخوض المحرم، والفرع هو آحاد تلك المسائل.

وأما الرد على هذا الأصل وبيان بطلانه فمن وجوه:

أولها: أن الأدلة من الكتاب والسنة دلت - كما تقدم - على أن الخوضَ في القدر على هذا النحو محرمٌ.

الثاني: أن أقوال السلف من الصحابة والتابعين - كما تقدم أيضًا - دلت على حرمة هذا الخوض أيضًا، فاجتمع الكتاب والسنة مع فهم السلف على ذلك، فماذا بعد ذلك من حجة.

الثالث: أن الخوض في القدر على هذا النحو هو خوض فيما ليس للعقل فيه مدخل، وما ليس للعقل فيه مدخل، ولا للشرع فيه مدخل؛ فالطرق إليه مسدودة، والخوض فيه تهوُّر وتهوُّك.

الرابع: أن انخرام مذهبكم في القدر كله وكذا في أبواب أخرى من الدين إنما كان بسبب هذا الخوض المحرم، في حين أن من سلم منه سلم له مذهبه واطرد، فهذا يدل على بطلان هذا الخوض، إذ هذا فرع عن ذاك كما تقدم.

(باب الكلام في القدر نفيًا وإثباتًا موقوف على الخبر عن الله ورسوله)

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٤٥ - ٤٦): "ولما كان الكلام في هذا الباب [يريد باب القدر]- نفيًا وإثباتًا - موقوفًا على الخبر عن أسماء الله وصفاته

وأفعاله وخلقه وأمره؛ كان أسعد الناس بالصواب فيه من تلقَّى ذلك من مشكاة الوحي المبين، ورغب بعقله وفطرته وإيمانه عن آراء المتهَوِّكين، وتشكيكات المتكلِّمين، وتكلُّفات المتنطِّعين، واستمطر دِيَم الهداية من كلمات أعلم الخلق برب العالمين؛ فإن كلماته الجوامع النوافع في هذا الباب وفي غيره كفَتْ وشفَتْ وجمعَتْ وفرَّقَتْ وأوضحَتْ وبيَّنَتْ وحلَّتْ محل التفسير والبيان لما تضمنه القرآن".

وكون الكلام في القدر موقوفًا على نص الشارع أمرٌ متقررٌ عند أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

قال أبو المظفَّر السمعاني كما في الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٠): "قد ذكرنا أن سبيل معرفة هذا الباب [أي باب القدر] التوقيف من قبل الكتاب والسنة؛ دون محض القياس ومجرد المعقول، فمن عدَل عن التوقيف في هذا الباب؛ ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء النفس، ولا وصل إلى ما يطمئن به القلب".

فتوقيف هذا الباب هو أصل كُلِّي يستصحبه الناظر فيه حتى يكون - بإذن الله - في مأمن من الضلال والقول فيه بغير علم.

وقد دل على هذه القاعدة الأدلة العامة على النهي عن القول والجدال في الدين بغير علم، وكذا الأدلة على وجوب اتباع ما جاء به النبي ﷺ دون غيره.

فمن أدلة النوع الأول:

- قوله تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ} [النحل: ١١٦].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ (٨/ ٣٦٣ - ٣٦٤).: "ويدخل في هذا كل من ابتدع بدعة ليس له فيها مستند شرعي، أو حلَّل شيئًا مما حرَّم الله، أو حرَّم شيئًا مما أباح الله، بمجرد

رأيه وتشهيه".

- وقوله تعالى: {وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (١٦٨) إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ١٦٨، ١٦٩].

فنهى سبحانه وتعالى عباده عن اتباع خطوات الشيطان، مبينًا لهم أن من مكائده في إغوائهم أن يأمرهم بالقول على الله بغير علم، فدل على تحريمه.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ (٢/ ١٤٦).: "أي: إنما يأمركم عدوكم الشيطان بالأفعال السيئة، وأغلظ منها الفاحشة كالزنا ونحوه، وأغلظ من ذلك وهو القول على الله بلا علم، فيدخل في هذا كل كافر وكل مبتدع أيضًا".

- وقوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ} [الحج: ٨].

يخبر سبحانه وتعالى في هذه الآية عن حال الدعاة إلى الضلال من رؤوس الكفر والبدع؛ أنهم يخاصمون في الدين بلا عقل صحيح، ولا نقل صحيح صريح، بل بمجرد الرأي والهوى، وهذا على سبيل الذم لهم.

ويدل كذلك لما نحن بصدده - دلالة أظهر - ما تقدم من قوله سبحانه وتعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [الأعراف: ٣٣].

وقوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [الإسراء: ٣٦].

ومما لا شك فيه أن أولى ما يدخل في النهي عن القول بغير علم الكلام في مسائل الاعتقاد، ومن أولى ذلك الكلام في القدر لأمور:

الأول: النهي الخاص عن الخوض فيه كما تقدم.

الثاني: الارتباط الوثيق بين باب القدر وسائر أبواب الاعتقاد الأخرى، وكذلك الارتباط بين الشرع والقدر.

الثالث: خطورة باب القدر؛ فالزلل فيه هُوَّة عميقة ضلَّ فيها خلق لا يحصيهم إلا الله سبحانه وتعالى، وهذا دليل واقعي على أن الخوض فيه بلا مستند من الوحي لا يؤدي إلى خير؛ ينضم إلى الأدلة الشرعية في النهي عن ذلك.

ومن أدلة النوع الثاني:

- قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [الحشر: ٧].

قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٤/ ١٨٠٣): "وهذا شامل لأصول الدين وفروعه، ظاهره وباطنه، وأن ما جاء به الرسول يتعيَّن على العباد الأخذ به واتباعه، ولا تحِل مخالفته، وأن نصَّ الرسول على حكم الشيء كنص الله تعالى، لا رخصة لأحد ولا عذر له في تركه، ولا يجوز تقديم قول أحد على قوله".

- وقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [الحجرات: ١].

عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: "لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة"(١).

ويدخل في هذا: الآيات التي فيها الأمر بَرَدِّ النزاع إلى الكتاب والسنة، مثل قوله

---

(١) أخرجه الطبري (٢٦/ ١١٦)، وابن أبي حاتم (١٠/ ٣٣٠٢ رقم ١٨٦٠٤)، كلاهما في "التفسير"، وأبو نعيم في "الحلية"، وأبو ذر الهروي في "ذم الكلام" (٢/ ١١٥ - ١١٦ رقم ٢٦٦) من طريق معاوية، عن علي به وهو في "صحيفة علي بن أبي طلحة" (٤٥٨)، وعزاه في "الدر" (٧/ ٥٤٦) لابن المنذر وابن مردويه، وعلي لم يسمع من ابن عباس بينهما مجاهد.

تعالى: {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ} [الشورى: ١٠].

وقوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: ٦٥].

ويدخل في هذا كله: الكلام في القدر؛ يحرُم الخروج فيه عما جاء به النبي ﷺ، وكذلك يجب رد النِّزاع فيه إلى الله ورسوله، والله أعلم.

* القدر - كما تقدم - باب من أبواب الدين التي يطلب العلم بها وجوبًا أو استحبابًا، وهو داخل في ضمن ما أُمرنا بتدبره وتفهمه، كما قال سبحانه وتعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص: ٢٩].

بل العلم به من أشرف العلوم وأجلِّها، لأن الإيمان به ركن من أركان الإيمان، ولأنه يسلك مسائل الدين كلها ولا انفكاك له عنها.

فإذا تبيَّنَت أهميته وتقرَّرت مشروعية البحث فيه؛ فلا بد إذن من وجود منهج يسلكه الباحث ليأمن غوائل الضلال فيه، وليجتنب ما يجرُّه إلى الخوض فيما نُهي عن الخوض فيه.

وهذه القاعدة هي لبيان هذا المنهج - أو لبيان الأهم فيه - وهي تركز على بيان مصدر التلقي والاستدلال، ووجوب الوقوف على النص وعدم تجاوزه.

ومعنى الكلام في القدر: أي البحث فيه ودراسته وبيان مسائله، ومحاججة الخصوم فيه؛ أي: تقريرًا وردًا.

وفي القدر: أي الجانب الظاهر منه الذي يجوز لنا البحث فيه؛ لا الجانب الخفي الذي نُهينا عن الخوض فيه.

نفيًا وإثباتًا: أي سواء كان الكلام في إثبات مسألة أو نفيها، فالإثبات محتاج إلى الدليل وكذا النفي.

وهذه الكلمة إنما هي للتأكيد على المراد، وإلا فواضح أن الإثبات والنفي هنا من نفس الباب؛ كلاهما متوقف على الدليل.

متوقف على الخبر عن الله ﷻ ورسوله ﷺ: أي لا تثبت مسألة من مسائله إلا بالدليل الصحيح من كتاب الله وسنة النبي ﷺ، فلا يَصلُح أن يستدل في هذا الباب - ولا في غيره من أبواب الدين - بالرأي المجرد والأهواء والظنون.

والدليل الصحيح يتضمن شيئين:

الأول: صحة الدليل من جهة النقل؛ فكما يُمنع الاستدلال بالرأي المجرد والهوى؛ فكذلك يُمنع الاستدلال بما لم يثبُت من الأحاديث.

الثاني: صحة الاستدلال، فلربما صح الدليل نقلًا، ولكن الاستدلال به غير صحيح.

ومن الآثار عن السلف في توقيف باب القدر:

- قول طاووس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "اجتنبوا الكلام في القدر؛ فإن المتكلمين فيه يقولون بغير علم"(١).

فقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "اجتنبوا الكلام في القدر": أي الكلام بمجرد الرأي بلا علم، لأنه علل ذلك بعدُ بقوله: "فإن المتكلمين فيه يقولون بغير علم"، ومراده: لا تكونوا كالذين يتكلمون في القدر بظنون وأوهام، لأن الكلام فيه لا يجوز إلا بعلم.

- قول القاسم بن محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما مرَّ بقوم يذكرون القدر -: "تكلموا فيما سمعتم الله ذَكَر في كتابه، وكُفُّوا عما كّفَّ الله عنه"(٢).

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١٠/ ١٨٣، رقم ٢١١٤٢)،ابن بطة (٢/ ٢١٤)، رقم (١٧٧٤) وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه الهروي في ذم الكلام وأهله (٤/ ٦٧)، رقم (٨٠٢).

ومقصوده -والله أعلم- أن الواجب ألا يتكلم أحد في القدر من عنده، بل يتبع في ذلك ما جاء في النصوص، وليس مراده النهي عن الكلام في القدر على الإطلاق، لأنه قال بعد ذلك: "تكلموا فيما سمعتم الله ذَكَر في كتابه. . ."؛ والقدر مما ذكره الله في كتابه.

فالمقصود أن البحث في مسائل القدر موقوف على الدليل الشرعي، فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون والآراء، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم**.

لما كانت هذه القاعدة مرتبطةً بما قبلها، ومتممة لها - إذ الأولى في بيان حرمة التنقير والبحث في مسائل القدر، وهذه في بيان الأصول التي يستمد منها الباب، وهي الكتاب والسنة - فالرد على المخالفين هنا سيكون كما في القاعدة السابقة مجملًا، مع عرض وجه المخالفة عند كل فرقة.

وخصومة أهل السنة هنا مع المتكلمة من معتزلة وأشاعرة وجهمية، إذ أن وصف الكلام إنما أُخذ من اتباع الكلام والعقول والأقيسة المنطقية في مقابل النصوص الشرعية والآثار السلفية، وذلك أن المتكلمين بنوا مقالتهم على تقديم العقل على النقل، وجعلوه أصلًا كليًّا عنه تفرع منهجهم في التلقي والاستدلال.

فمع تعظيمهم الغالي للعقل؛ أهملوا العناية بالنقل، وأعرضوا عن كتب الأحاديث والآثار، واشتغلوا عنهما بفلسفة الهند ومنطق اليونان، لذلك فهم من أجهل الناس بهما، وقد اعترف بذلك كبراؤهم، كاعتراف الغَزالي في في قانون التأويل (٣٠) بأن بضاعته في الحديث مزجاة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (٤/ ٩٥): "ومن المعلوم أن المعظمين للفلسفة والكلام المعتقدين لمضمونهما هم أبعد عن معرفة الحديث

وأبعد عن اتباعه من هؤلاء، هذا أمر محسوس بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحواله وبواطن أموره وظواهرها، حتى لتجد كثيرًا من العامة أعلم بذلك منهم".

وسلكوا فيما وصلهم من أحاديث تعارض أصولهم، وتناقض مذاهبهم، مسالك شتى مرجعها إلى مسلكين خطيرين:

- مسلك الرد، فيطعنون في صحة النص من جهة ثبوته.

- مسلك التأويل، ويلجأ إليه إذا لم يمكن إعمال المسلك الأول، وهذا المسلك فرع عن أصلهم المعتمد؛ ألا وهو ظنية الأدلة النقلية في مقابل قطعية الدليل العقلي.

أما المسلك الأول فأدرجوا تحته أصولًا فاسدة منها:

أولًا: الرد الصريح للنصوص، كما صرح بذلك أئمتهم، كأبي منصور البَغْدادي حيث قال في أصول الدين (٢٣): "فإن روى الراوي ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلًا صحيحًا؛ فخبره مردود".

ومثاله ما وقع من عمْرو بن عُبيد - أخزاه الله - حيث قال في حديث الرجل الذي أمر أهله إذا مات أن يحرقوه ثم يذروه في يوم عاصف[١]، قال: "ما قال هذا رسول الله ﷺ قط، وإن كان قاله؛ فأنا به مكذب، فإن كان التكذيب به ذنب؛ فأنا عليه مصر"[٢].

ثانيًا: الإيمان ببعض النصوص دون بعض، وله صور، منها:

- رد أخبار الآحاد، زعمًا منهم أنها لا تفيد العلم، بل تفيد الظن، وما كان كذلك فلا يؤخذ منه اعتقاد، وبهذا يكونون قد ردوا أكثر السنة، إذ أن أخبار الآحاد أكثر عددًا

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأنبياء، باب (٤/ ١٧٦) ح (٣٤٨١)، ومسلم: كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه (٤/ ٢١٠٩) ح (٢٧٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الدارقطني في أخبار عمرو بن عبيد (٩٢) رقم (٧).

من المتواتر.

قال الرَّازِي في أساس التقديس (٢١٥): "أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز"، وجعل من وجوه الدلالة على ذلك: "أن أخبار الآحاد مظنونة، فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته".

وقال التَّفْتازاني في شرح العقائد النسفية (٨٩): "خبر الواحد -على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه - لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات".

وقال أبو الحُسيْن البَصري في المعتمد في أصول الفقه (٢/ ٥٧٨ - ٥٧٩): "لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن دون العلم".

وذهب النَّظَّام من المعتزلة إلى إنكار خبر الواحد كذلك، بل أنكر حجية التواتر كذلك والإجماع والقياس[(١)].

- التشهي في اعتماد النصوص، فما وافق هواهم أخذوا به، وما لا ردوه، فالنصوص عندهم للاعتضاد لا للاعتماد.

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح الطحاوية (٢/ ٧٩٣ - ٧٩٤) في وصف حال المعتزلة: "وعندهم أن التوحيد والعدل من الأصول العقلية التي لا يعلم صحة السمع إلا بعدها، وإذا استدلوا على ذلك بأدلة سمعية؛ إنما يذكرونها للاعتضاد بها لا للاعتماد عليها، فهم يقولون: لا نثبت هذه بالسمع، بل العلم بها متقدم على العلم بصحة النقل! فمنهم من لا يذكرها في الأصول؛ إذ لا فائدة فيها عندهم، ومنهم من يذكرها ليبين موافقة السمع للعقل ولإيناس الناس بها، لا للاعتماد عليها، والقرآن

(١) انظر: الفرق بين الفرق (١٤٣ - ١٤٤)، وقد قال البغدادي عقب سياقه لهذه الفضيحة من فضائحه: "فكأنه أراد إبطال أحكام فروع الشريعة لإبطاله طرقها".

والحديث فيه عندهم بمنزلة الشهود الزائدين على النصاب، والمدد اللاحق بعسكر مستغن عنهم، وبمنزلة من يتبع هواه واتفق أن الشرع ما يهواه".

ثالثًا: كتمان النصوص، فطريقة هؤلاء القوم أنهم لا يظهرون من النصوص إلا ما يوافق أهواءهم، وما يخالفها فإنهم لا يذكرونه، بل يكتمونه، وهذه سمة عامة لأهل الأهواء، كما قال وكيع بن الجراح رَحِمَهُ اللَّهُ: "أهل العلم يكتبون ما لهم وما عليهم، وأهل الأهواء لا يكتبون إلا ما لهم"(١).

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١/ ٢٢١): "فلا تجد قط مبتدعًا إلا وهو يحب كتمان النصوص التي تخالفه ويبغضها، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها، ويبغض من يفعل ذلك، كما قال بعض السلف: ما ابتدع أحدٌ بدعة إلا نُزعت حلاوة الحديث من قلبه".

رابعًا: الطعن في نقلة الحديث لإسقاط رواياتهم، فتراهم ينقمون من أهل الحديث نقلهم لما يخالف أهواءهم، فتارة يرمونهم بقلة الفهم، وتارة بأنهم حشوية، بل وصل الأمر ببعضهم إلى السب الصريح، حتى للصحابة، كما قال يحيى: "قلت لعمرو بن عبيد: كيف حديث الحسن عن سمرة - يعني في السكتتين -؟ قال: ما تصنع بسمرة؟ قبَّح الله سمرة"(٢).

---

(١) وأخرجه الدارقطني في سننه ١/ ٢٦ (٣٢)، والهروي في ذم الكلام وأهله (٢/ ٢٧٠) رقم (٣٤٦).
وقد أخذَ ابنُ تيمية (ت: ٧٢٨) على بعضِ المُفسِّرين -كابنِ أبي حاتم (ت: ٣٢٧)، والبغويّ (ت: ٥١٦)، وابنِ الجوزيّ (ت: ٥٩٧) - تركَ ذِكرِ بعضِ أقوالِ السَّلفِ في بعضِ الآياتِ؛ لأنَّها مرجوحةٌ، أو ضعيفةٌ، أو وافقها بعضُ المُبتدِعةِ، ثُمَّ قالَ: «وأمَّا عبدُ بن حُمَيد، وأمثالُه من أئِمَّةِ العُلماءِ، فذكروا أقوالَ السَّلفِ في هذا وهذا، وهذا هو الصَّوابُ، وهو إعطاءُ العِلمِ حَقَّه». تفسير آيات أشكلت ١/ ٣٧١.
(٢) أخرجه الدارقطني في أخبار عمرو بن عبيد (١٠٣) رقم (١٩).

وقال الرازي: "إن أجلّ طبقات الرواة قدرًا وأعلاهم منصبًا: الصحابة رضي الله عنهم، ثم إنا نعلم أن رواياتهم لا تفيد القطع واليقين"[١].

وأما المسلك الثاني: فهو في حقيقته تحريف، وإنما سمَّوه تأويلًا ليلبسوا به على العوام، إذ لفظ التحريف لفظ منفِّرٌ منكرٌ عند الناس، وهذا التحريف عندهم على صورتين:

- تحريف اللفظ: وهو تبديله، كنصب لفظ الجلالة من قوله تعالى: {وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: ١٦٤] ليكون المتكلم موسى عليه السلام.

- تحريف المعنى، وهو صرف اللفظ عنه إلى غيره مع بقاء صورة اللفظ، كتفسير الغضب بإرادة الانتقام، وتفسير اليدين بالنعمة والقدرة.

وقد كان لهذا المنهج الذي سلكه المتكلمون أثره العظيم في باب القدر، فالمعتزلة ومن وافقهم من نفاة القدر جنحوا إلى تعظيم العقل وإضفاء صفة التشريع عليه، وقد برز هذا في باب القدر جليًّا واضحًا في مسائل كثيرة، كمسألة التحسين والتقبيح، فإنهم غلوا في منزلة العقل من كونه آلة يفهم بها النص، ويفهم بها ما أودعه الله في الأشياء من صفات تحسن وتقبح بها، إلى جعله مشرعًا للأحكام، قاضٍ بالمدح والذم والثواب والعقاب الشرعيين.

فلم يقف المعتزلة في فهمهم واعتقادهم في باب القدر على ما جاء في النصوص الشرعية، وما عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين، بل جرَوا مع أهوائهم حيث سارت ركابها.

وبنحوهم فعل الأشاعرة، فاعتاضوا في كثير من المسائل عن الأدلة الشرعية بما

---

(١) أساس التقديس (٢١٦)، وقد استدل له بما حدث من خلاف بين الصحابة، وما روي من طعن بعضهم في بعض!

يقابل عقيدة المعتزلة، فجنحوا إلى سلب دور العقل وغلوا في إثبات الشرع وتعظيمه، وسلبهم للعقل كان سلبًا لكونه وسيلةً لفهم النص، وليس سلبًا لكونه بديلًا للنصوص الشرعية، بدليل أنهم لم يفزعوا إليها، وهذا ظاهر في مقالاتهم وآرائهم، ففي مسألة التحسين والتقبيح التي ذُكرت آنفًا؛ قابلوا تعظيم المعتزلة للعقل بسلبه خصيصته في تمييز حسن الأشياء وقبحها، وجعلوا الشرع حاكمًا بذلك، لكنهم لم يلجؤوا له على سبيل التحاكم، بل فرارًا من مذهب المعتزلة، بدليل استقلالهم بعقولهم في تجويزهم على الله الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، مع كون النصوص الشرعية قطعية الدلالة على تنزيه الله عمَّا ذكروا.

فقابلوا ضلال المعتزلة بضلال، ومع كلتا الطائفتين شيء من الحق، لكن لم يوفقوا لاستكماله، وإنما استكمله أهل السنة؛ فأخذوا بالحق الذي عندهما، واطرحوا ما عندهم من الباطل، والله الموفق والهادي.

(باب الإيمان بالقدر متوقف على إثبات العلم لله والكتابة والمشيئة والخلق)

ورد النص على هذه المراتب ووجوب الإيمان بها في كلام أهل العلم، ومن ذلك:

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في كتابه "شفاء العليل": "الباب العاشر: في مراتب القضاء والقدر؛ التي من لم يؤمن بها لم يؤمن بالقضاء والقدر، وهي أربع مراتب:

المرتبة الأولى: علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها.

المرتبة الثانية: كتابته لها قبل كونها.

المرتبة الثالثة: مشيئته لها.

الرابعة: خلقه لها".

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٣/ ١٤٨ - ١٤٩): "والإيمان بالقدر على درجتين؛ كل درجة تتضمن شيئين: فالدرجة الأولى: الإيمان بأن الله تعالى علم ما الخلق عاملون؛ بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلًا، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال، ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق. . . وأما الدرجة الثانية: فهو مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة؛ وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه ما في السموات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه، لا يكون في ملكه إلا ما يريد، وأنه سبحانه وتعالى على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات؛ فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه، سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه".

وقال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ في جامع العلوم والحكم (٥٨): "والإيمانُ بالقدرِ على درجتين:

إحداهما: الإيمان بأنَّ الله تعالى سبقَ في علمه ما يعمله العباد من خيرٍ وشر وطاعةٍ ومعصيةٍ قبل خلقهم وإيجادهم، ومَنْ هو منهم من أهل الجنة، ومِن أهل النَّار، وأعدَّ لهم الثَّواب والعقاب جزاءً لأعمالهم قبل خلقهم وتكوينهم، وأنه كتب ذلك عنده وأحصاه، وأنَّ أعمال العباد تجري على ما سبق في علمه وكتابه.

والدرجة الثانية: أنَّ الله تعالى خلق أفعال عباده كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، وشاءها منهم".

وممن نص عليها أيضًا من أهل العلم: الشيخ حافظ حكمي، والسعدي - رحمهما الله -.

* **الأدلة على القاعدة.**

تقسيم القدر إلى مراتب لم يأتِ في الشرع منصوصًا عليه، وإنما عرَفه أهل العلم بالاستقراء والتتبع للنصوص الشرعية الواردة في القدر، وكذا توَقُّف الإيمان بالقدر على إثباتها لم يرد بخصوصه النص، وإنما وردت هذه المراتب في غضون النصوص، وورد معها وجوب الإيمان بها، فدل على أن الإيمان بالقدر متوقف على إثباتها.

فمن الأدلة على المرتبة الأولى "مرتبة العلم":

من القرآن: قوله تعالى: {ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [المائدة: ٩٧].

وقوله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} [الأنعام: ٥٩].

وقوله تعالى: {وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢١٦].

ومن السنة:

حديث علي ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ ذات يوم جالسًا وفي يده عود ينكت به، فرفع رأسه فقال: (ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار)... الحديث(١).

حديث ابن عباس ﷺ قال: سئل النبي ﷺ عن أولاد المشركين فقال: (الله أعلم بما كانوا عاملين)(٢).

(١) أخرجه البخاري: كتاب التفسير، سورة: {وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى} (٦/ ١٧٠ - ١٧١) ح (٤٩٤٥ - ٤٩٤٥)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٣٩) ح (٢٦٤٧).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين (٨/ ١٢٢) ح

حديث عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رجل: يارسول الله! أيُعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: (نعم) قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: (كل يعمل لما خلق له أو لما يُسِّر له)(١).

ومن الأدلة على المرتبة الثانية "مرتبة الكتابة":

من القرآن:

قوله تعالى: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ} [الحج: ٧].

وقوله تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام: ٣٨].

وقوله تعالى: {قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى (٥١) قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى} [طه: ٥١، ٥٢].

ومن السنة:

حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: كنت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم يومًا فقال: (يا غلام! إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجدْه تُجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء؛ لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء؛ لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفَّت الصحف)(٢).

=
(٦٥٩٧)، ورواه مسلم بلفظه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ح (٢٦٥٩).

(١) أخرجه البخاري: كتاب القدر، باب جف القلم على علم الله (٨/ ١٢٢) ح (٦٥٩٦)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٤١) ح (٢٦٤٩).

(٢) أخرجه أحمد (١/ ٢٩٣)، وعبد بن حميد (٢٣٦)، والترمذي (٢٥١٦)، وأبو يعلى (٢٥٥٦)، والطبراني في الكبير (١١/ ١٢٣)، والعقيلي (٣/ ١٧٨)، وابن السني في
=

وحديث جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: جاء سُراقة بن مالك بن جُعشُم؛ قال: يا رسول الله! بَيِّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيمَ العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجَرَت به المقادير، أم فيما نستقبل؟ قال: (لا؛ بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير) قال: ففيم العمل؟ قال: زهير: ثم تكلم أبو الزبير بشيء لم أفهمه، فسألت: ما قال؟ فقال: (اعملوا فكل ميسر)[1].

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (كُتب على ابن آدم نصيبه من الزنا،

=

عمل اليوم والليلة (٤٢٥)، واللالكائي في شرح أصول السنة (٤/ ٦١٤)، والآجري في الشريعة (ص ١٩٨)، وابن بطة (٢/ ٢٠٠)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٣١٤)، والبيهقي في الإعتقاد (ص ٥٨) والضياء في المختارة (١٠/ ٢٣، رقم ١٣) والحديث قال عنه ابن عدي: غير محفوظ، وقال العقيلي: وهذا المتن يروى عن بن عباس وغيره عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأسانيد لينة، وقال ابن القيسراني في ذخيرة الحفاظ (٤/ ١٩٠٩) فيه نوفل بن سليمان يحدث بأحاديث غير محفوظة ويشبه أن يكون ضعيفا قاله ابن عدي، وخالفهم غيرهم فصححه الترمذي، وقال شيخ الإسلام في التوسل والوسيلة (٥٢) معروف مشهور، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (١/ ٤٥٩) حسن جيد، وحسنه ابن حجر في موافقة الخبر (١/ ٣٢٧)، وقال السخاوي في المقاصد (١٨٨) حسن وله شاهد، وحسنه العجلوني في كشف الخفاء (١/ ٣٦٦)، وصححه العلامة الألباني في المشكاة (٥٢٣٢)، وصححه الشيخ شاكر في تحقيق المسند، وصححه لغيره العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٦٩٩) وقال العدوي في صحيح تفسير ابن كثير (٤/ ٤٧): صحيح له شواهد، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٤/ ٤١٠): إسناده قوي، قيس بن الحجاج -وهو الكلاعي السلفي المصري- روى عنه جمع، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال أبو حاتم: صالح، وقال في "التقريب": صدوق، وحديثه عند الترمذي وابن ماجه، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين غير حنش الصنعاني -وهو ابن عبد الله- فمن رجال مسلم. ليث: هو ابن سعد.

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٤١) ح (٢٦٤٩).

مدرك ذلك لا محالة؛ فالعينان زناهما النظر، والأذنان زناهما الاستماع، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرجل زناها الخُطَا، والقلب يهوى ويتمنى؛ ويصدِّق ذلك الفرج ويكذِّبه)[١].

ومن الأدلة على المرتبة الثالثة "مرتبة المشيئة":

من القرآن: قوله تعالى: {إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا (٢٩) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} [الإنسان: ٢٩، ٣٠].

وقوله تعالى: {لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} [التكوير: ٢٨، ٢٩].

وقوله تعالى: {كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ (٥٤) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ (٥٥) وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ} [المدثر: ٥٤ - ٥٦].

ومن السنة:

حديث حذيفة بن أَسيد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إذا مرَّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة؛ بعث الله إليها ملكا فصوَّرها، وخلق سمعها وبصرها وجِلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده، فلا يَزيد على ما أُمِر ولا يَنقُص)[٢].

وحديث أبي قتادة رضي الله عنه حين ناموا عن الصلاة؛ وفيه قول النبي ﷺ: (إن الله

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره (٤/ ٢٠٤٦) ح (٢٦٥٧).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٣٧) ح (٢٦٤٥).

قبض أرواحكم حين شاء وردها حين شاء)(١).

وحديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (يبقى من الجنة ما شاء الله أن يبقى، ثم ينشئ الله تعالى لها خلقًا مما يشاء)(٢).

ومن الأدلة على المرتبة الرابعة "مرتبة الخلق":

من القرآن:

قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ} [الزمر: ٦٢].

وقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ} [فاطر: ٣].

وقوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات: ٩٦].

ومن السنة:

حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: (قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ومن أظلم ممن ذهبَ يخلُق كخَلْقي! فليخلقوا ذرَّة، أو ليخلقوا حبَّة أو شَعِيرة)(٣).

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (خلق الله آدم وطوله ستون ذراعًا ثم قال: اذهب فسلم على أولئك من الملائكة فاستمع ما يحيونك؛ تحيَّتُك وتحيَّةُ ذريتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله،

(١) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب في المشيئة والإرادة (٩/ ١٣٩) ح (٧٤٧١).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء (٤/ ٢٠٤٦) ح (٢٦٥٧).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} (٩/ ١٦١) ح (٧٥٥٩)، ومسلم: كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان... (٣/ ١٦٧١) ح (٢١١١).

فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن)[١].

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أيضًا عن النبي ﷺ قال: (لما خلق الله الخلق كتب في كتابه، وهو يَكتُب على نفسه، وهو وَضْعٌ عنده على العرش إن رحمتي تغلب غضبي)[٢].

*** هذه القاعدة تقرِّر مراتب القدر، ووجوب الإيمان بها لتحقيق صحة الإيمان بالقدر.**

ولها ارتباط وثيق كذلك بإثبات صفات الله سبحانه وتعالى؛ إذ مبنى هذه المراتب على صفات الله سبحانه: العلم والكتابة والمشيئة والخلق وغيرها.

ولهذا قال الإمام أحمد رحمه الله كما في السنة للخلال (٣/ ٥٤٤): "القدر قدرة الله عز وجل على العباد".

وقال زيد بن أسلم رحمه الله: "القدر قدرة الله عز وجل، فمن كذب بالقدر فقد جحد قدرة الله عز وجل"[٣].

قال شيخ الإسلام رحمه الله في منهاج السنة (٣/ ٢٥٤): "والقدر يتعلق بقدرة الله تعالى، ولهذا قال الإمام أحمد: القدر قدرة الله تعالى. يشير إلى أن من أنكر القدر؛

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} (٤/ ١٣١) ح (٣٣٢٦)، ومسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير (٤/ ٢١٨٣) ح (٢٨٤١).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: {وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ} (٩/ ١٢٠) ح (٧٤٠٤)، ومسلم: كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه (٣/ ٢١٠٧) ح (٢٧٥١).

(٣) أخرجه الفريابي في القدر (١٤٤) رقم (٢٠٧)، والآجري في الشريعة (١/ ٤٢٨/ ٥٢٣)، وابن بطة (٢/ ٢٢٢) رقم (١٨٠٥)، وابن عساكر في تاريخه (١٩/ ٢٨٧) وفي إسناده سويد بن سعيد صدوق في نفسه، إلا أنه عمي، فصار يتلقن ما ليس من حديثه.

فقد أنكر قدرة الله تعالى، وأنه يتضمن إثبات قدرة الله تعالى على كل شيء".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (١/ ١٣٠): "وقال الإمام أحمد: القدر قدرة الله، واستحسن ابنُ عَقِيل هذا الكلام جدًا، وقال: هذا يدل على دقة علم أحمد، وتبحره في معرفة أصول الدين.

وهو كما قال أبو الوفاء؛ فإن إنكار القدر إنكار لقدرة الرب على خلق أعمال العباد وكتابها وتقديرها".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ (٢/ ٧٣٣) معرِّفًا القدر: "فإنه علم الله وقدرته وكتابته ومشيئته".

وفيما يأتي شرح مجمل للمراتب الأربع:

مرتبة العلم: وهي "الإيمان بعلم الله عَزَّ وَجَلَّ المحيط بكل شيء من الموجودات والمعدومات، والممكنات والمستحيلات، فعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، وأنه علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم، وعلم أرزاقهم وآجالهم وأحوالهم وأعمالهم في جميع حركاتهم وسكناتهم، وشقاوتهم وسعادتهم، ومن هو منهم من أهل الجنة ومن هو منهم من أهل النار، من قبل أن يخلقهم، ومن قبل أن يخلق الجنة والنار، علم دِقَّ ذلك وجليله، وكثيره وقليله، وظاهره وباطنه، وسره وعلانيته، ومبدأه ومنتهاه، كل ذلك بعلمه الذي هو صفته ومقتضى اسمه العليم الخبير، عالم الغيب والشهادة علام الغيوب".

وهذه المرتبة اتفق عليها رسل الله سبحانه وتعالى وكذا الصحابة والتابعون لهم بإحسان من هذه الأمة وأول من خالفهم فيها مجوس هذه الأمة؛ وهم القدرية الأوائل الذين خرجوا في أواخر عهد الصحابة رضي الله عنهم، فتبرأ منهم الصحابة وردوا بدعتهم وأعظموا الشناعة عليهم، كما سيأتي الكلام على ذلك.

والمراتب الثلاثة الأخرى تدل على هذه المرتبة؛ فكتابة الله سبحانه وتعالى

للمقادير لم تكن ولا تكون إلا عن علم بما سيُكتب، وكذلك مشيئته ﷻ إنما تكون بعد علمه تعالى بهذا الذي سيشاؤه، وكذا خلقه سبحانه وتعالى إنما يحصل بعد العلم بما سيخلق.

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح الطحاوية (٢/ ٣٥٣): "فإن حصول المخلوقات على ما فيها من غرائب الحكم؛ لا يُتصور إيجادها إلا من عالم قد سبق علمه على إيجادها، قال تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك: ١٤]".

مرتبة الكتابة: وهي الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى قد كتب في اللوح المحفوظ كل شيء، فما من شيء صغير ولا كبير إلا وقد سُطِر في أم الكتاب.

وهذا شامل لما يقوله الرب سبحانه وتعالى وما يفعله، وما يكون بقوله وفعله، وشامل أيضًا لمقتضى أسمائه وصفاته وآثارها؛ كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش أن رحمتي غلبت غضبي)(١).

ويدخل في الإيمان بكتابة المقادير أربعة تقادير:

الأول: التقدير الأزلي قبل خلق السماوات والأرض عندما خلق الله تعالى القلم؛ وكُتب حينذاك كل شيء كائن على وجه التفصيل حتى تقوم الساعة.

وهذا التقدير أول التقادير وأقدمها، وهو الأصل وما بعده تفصيل منه، وهو كذلك لا يتغير ولا يتبدل. ومن أدلته:

قوله تعالى: {وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ} [يس: ١٢].

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ} (٤/ ١٠٤) ح (٣١٩١)، ومسلم: كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه (٤/ ٢١٠٧) ح (٢٧٥١).

وقوله سبحانه وتعالى: {قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا} [التوبة: ٥١].

وقوله سبحانه وتعالى: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ} [الحديد: ٢٢].

حديث عمران بن حصين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناسٌ من بني تميم فقال: (اقبلوا البشرى يا بني تميم)، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا - مرتين - ثم دخل عليه ناسٌ من أهل اليمن فقال: (اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم)، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله. قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: (كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض)، فنادى منادٍ: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أني كنت تركتها[(١)].

حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة قال: وعرشه على الماء)[(٢)].

حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، قال: رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة)[(٣)].

الثاني: التقدير حين أخذ الميثاق؛ وفيه قدر الله سبحانه وتعالى أعمال بني آدم،

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ} (٤/ ١٠٦) ح (٣١٩١).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام (٤/ ٢٠٤٤) ح (٢٦٥٣).

(٣) تقدم تخريجه، وهو صحيح.

وأرزاقهم وآجالهم، وسعادتهم وشقاوتهم، عقيب خلق أبيهم، ومما يدل عليه:

قوله سبحانه وتعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ} [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣].

عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي ﷺ: (أخذ الله الميثاق من ظهر آدم عليه الصلاة والسلام بنعْمَان[١] - يعني بعرفة - فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قُبلًا؛ وقال: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ})[٢].

---

(١) نَعْمان: كسَحْبان؛ واد وراء عرفة، بين مكة والطائف يصب في ودان، وقيل: لهذيل على ليلتين من عرفات وهو نعمان الأراك. انظر: معجم البلدان (٥/ ٢٩٣)، والنهاية (٥/ ٨٥).

(٢) أخرجه أحمد (١/ ٢٧٢)، والنسائي في الكبرى (١١١٩١)، وبن أبي عاصم في السنة (٢٠٨)، والطبري (٩/ ١١٠ - ١١١)، والحاكم (١/ ٨٠)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص ٣٢٧)، والضياء في المختارة (١٠/ ٣٣٨) والحديث قال عنه النسائي: كلثوم هذا ليس بالقوى، وحديثه ليس بالمحفوظ، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وصححه الشيخ في الصحيحة (١٦٢٣) ثم نقل الشيخ قول ابن كثير (الموقوف أصح) ثم قال قلت: هو كما قال رحمه الله تعالى، و لكن ذلك لا يعني أن الحديث لا يصح مرفوعا وذلك لأن الموقوف في حكم المرفوع، لسببين: الأول: أنه في تفسير القرآن، و ما كان كذلك فهو في حكم المرفوع، و لذلك اشترط الحاكم في كتابه " المستدرك " أن يخرج فيه التفاسير عن الصحابة كما ذكر ذلك فيه (١/ ٥٥). الآخر: أن له شواهد مرفوعة عن النبي ﷺ عن جمع من الصحابة ا. هـ. وصححه الشيخ شاكر في تحقيق المسند، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٤/ ٢٦٧): رجاله ثقات رجال =

وعنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ} قال "خلق الله آدم وأخذ ميثاقه أنه ربه وكتب أجله ورزقه ومصيبته، ثم أخرج ولده من ظهره كهيئة الذر فأخذ مواثيقهم أنه ربهم، وكتب آجالهم وأرزاقهم ومصيباتهم"[(١)].

عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (إن الله يقول لأهون أهل النار عذابًا: لو أن لك ما في الأرض من شيء كنت تفتدي به؟ قال: نعم، قال: فقد سألتك ما هو أهون من هذا وأنت في صلب آدم؛ أن لا تشرك بي، فأبيت إلا الشرك)[(٢)].

حديث هشام بن حكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رجلًا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! أنبتديء الأعمال أو قد قُضي القضاء؟ فقال رسول الله ﷺ: (إن الله تبارك وتعالى أخذ

=

الشيخين غير كلثوم بن جبر من رجال مسلم وثقه أحمد وابن معين وذكره ابن حبان في الثقات وقال النسائي ليس بالقوي. ورجح ابن كثير وقفه على ابن عباس، وقال الشيخ مشهور في تحقيق الموافقات (٤/ ٤٠٩): إسناده حسن .... ومع هذا قال النسائي عقب الحديث: "وكلثوم هذا ليس بالقوي، وحديثه ليس بالمحفوظ"، قلت: يريد مرفوعًا، وإلا، فقد روي من طرق عديدة موقوفًا ... والموقوف له حكم الرفع، ولا سيما أن له شواهد عديدة.

(١) أخرجه الفريابي (٦٧) رقم (٥٧)، وابن جرير (١/ ١٥٩)، وابن أبي حاتم (٥/ ١٦١٣)، وابن بطة (١/ ٣١٩) رقم (١٣٤١) و (٢/ ١٦٤) رقم (١٦٣٤) من طرقٍ عن المسعودي، عن علي بن بذيمة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وهذا إسناد حسن لحال المسعودي؛ فإنه صدوق، ولا يضر اختلاطه؛ لأن ممن روى هذا الحديث عنه: وكيع ويحيى بن سعيد القطان، وقد سمعا منه قبل الاختلاط. انظر: التهذيب (٦/ ٢١٠).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما جاء في قول الله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} (٤/ ١٣٣) ح (٣٣٣٤)، ومسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهبًا (٤/ ٢١٠٧) ح (٢٧٥١).

ذرية آدم من ظهره، ثم أشهدهم على أنفسهم، ثم نَثَرهم في كفَّيْه أو كفِّه فقال: هؤلاء في الجنة وهؤلاء في النار؛ فأما أهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة، وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار)(١).

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٧٨) بعد أن ساق جملة من الآثار في هذا: "فهذه الآثار وغيرها تدل على أن الله سبحانه قدَّر أعمال بني آدم وأرزاقهم وآجالهم وسعادتهم وشقاوتهم عقيب خلق أبيهم".

الثالث: التقدير العمري عند تخليق النطفة في الرحم، فيكتب إذ ذاك ذكوريتها وأنوثتها، والأجل والعمل، والشقاوة والسعادة، والرزق وجميع ما هو لاق، ويدل

---

(١) أخرجه البخاري في الكبير (٥/ ٣٤١ - ٣٤٢) و (٨/ ١٩١ - ١٩٢)، والبزار (٢١٤٠ - كشف الأستار)، والطبري في التفسير (٩/ ١١٧، ١١٨)، والطبراني في الكبير (٢٢/ رقم ٤٣٥) وفي الشاميين (١٨٥٤) و (١٨٥٥)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٧٣ - ١٨٤)، وابن بطة في الإبانة (٢/ ٧٣)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص ٣٢٦) والحديث قال عنه ابن منده في الرد على الجهمية (٧٩): رواه جماعة عن معاوية بن صالح فلم يذكروا فيه هذه اللفظة -ثم أفاض بهم في كفه-، وأعل ابن السكن، وابن عبد البر، والحسيني الحديث بالإضطراب. انظر: الاستيعاب ترجمة (١٤٥٠)، وقال ابن القيم في أحكام أهل الذمة (٢/ ٩٨٠): في إسناده بقية بن الوليد ، وراشد ابن سعد ، وفيهما مقال ، وقتادة النصري ، وهو مجهول، وقال الهيثمي (٧/ ١٨٧): فيه بقية بن الوليد، وهو ضعيف ويحسن حديثه بكثرة الشواهد، وإسناد الطبراني حسن، وصححه العلامة الألباني في ظلال الجنة (١٦٨)، وقد توسع الشيخ محمود شاكر في الكلام عليه في تعليقه على تفسير الطبري (١٣/ ٢٤٤) وقال في أول البحث: هو خبر قد نصوا قديما على أنه مضطرب الإسناد. واضطرابه من وجوه سأبينها بعد، ثم قال في آخر البحث: وقد أطلت في بيان هذا الاضطراب، لأضبطه بعض الضبط. وبعد ذلك كله، فمعنى الحديث صحيح، مروى عن جماعة من الصحابة بأسانيد ليس فيها هذا الاضطراب. وهو اضطراب قديم، كما نصوا على ذلك فيما نقلت آنفا.

عليه:

حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق، قال: (إن أحدكم يُجمع خَلقُه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا؛ فيؤمر بأربع كلمات؛ ويقال له: اكتب عمله ورزقه، وأجَله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة)[1].

حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (وكل الله بالرحم ملكًا فيقول: أي رب نطفة، أي رب علقة، أي رب مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقها قال: أي رب أذكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه)[2].

عن عامر بن واثلة أنه سمع عبد الله بن مسعود يقول: الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وُعِظ بغيره، فأتى رجلًا من أصحاب رسول الله ﷺ يقال له: حذيفة بن أسيد الغفاري، فحدثه بذلك من قول ابن مسعود؛ فقال: وكيف يشقى رجل بغير عمل؟ فقال له الرجل: أتعجب من ذلك؟ فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إذا مرَّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة؛ بعث الله إليها ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة (٤/ ١١١) ح (٣٢٠٨)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٣٦) ح (٢٦٤٣).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب القدر (٨/ ١٢٢) ح (٦٥٩٥)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٣٨) ح (٢٦٤٦).

الملك، ثم يقول: يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول يا رب رزقه؟ فيقضى ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده فلا يزيد على ما أُمر ولا ينقص)(١).

الرابع: التقدير السَّنَوي في ليلة القدر؛ يُقدَّر فيها كل ما يكون في السنة إلى مثله، من رزق وموت وحياة وصحة ومرض وعافية وابتلاء ونحو ذلك، ويدل عليه:

قوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (٢) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣) تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٤) سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ} [القدر: ١ - ٥].

عن مجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} قال: "ليلة الحكم"(٢).

وعن سعيد بن جبير رَحِمَهُ اللَّهُ قال: "يؤذن للحجاج في ليلة القدر، فيكتبون بأسمائهم وأسماء آبائهم، فلا يغادر منهم أحد، ولا يزاد فيهم، ولا ينقص منهم"(٣).

وعن قتادة في قوله: {مِنْ كُلِّ أَمْرٍ} قال: "يقضى فيها ما يكون في السنة إلى مثلها"(٤).

وقوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ (٣) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (٤) أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ} [الدخان: ٣ - ٥].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه. . . (٤/ ٢٠٣٧) ح (٢٦٤٥).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في "التفسير" (٣٦٦٤)، وابن أبي شيبة في "المصنف" (٨٧٨٤)، وابن جرير (٢٤/ ٥٤٤)، وإسناده: رجاله ثقات.

(٣) أخرجه ابن جرير (٢٤/ ٥٤٤)، والثعلبي في تفسيره (٣٠/ ٦٠) وإسناده صحيح.

(٤) أخرجه عبد الرزاق ٢/ ٣٨٦، وابن جرير ٢٤/ ٥٤٦ - ٥٤٩، ومحمد بن نصر في قيام الليل ص ١٠٥. وإسناده صحيح، وعزاه السيوطي إلى عبد بن حميد، وابن المنذر.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "إنك لترى الرجل يمشي في الأسواق وقد وقع اسمه في الموتى، ثم قرأ: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ (٣) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ} يعني: ليلة القدر، ففي تلك الليلة يفرق أمر الدنيا إلى مثلها من قابل"(١).

عن قتادة رحمه الله قال: "هي ليلة القدر، فيها يقضى ما يكون من السنة إلى السنة"(٢).

وعن ربيعة بن كُلثوم رحمه الله، قال: "قال رجل للحسن وأنا أسمع: أرأيت ليلة القدر، أفي كل رمضان هي؟ قال: نعم والله الذي لا إله إلا هو، إنها لفي كل رمضان، وإنها لَلَيلة يفرق فيها كل أمر حكيم، يقضي الله كل أجل وعمل وخلق ورزق إلى مثلها"(٣).

وقد ذكر الإمام ابن القيم - وتبعه على ذلك حافظ الحكمي - رحمهما الله -. تقديرًا خامسًا وهو:

التقدير اليومي؛ وهو سوق المقادير إلى المواقيت التي قُدِّرت لها فيما سبق، وإنفاذ المقدور على العبد في وقته الذي قُدِّر له، وذكر من أدلته:

قوله تعالى: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} [الرحمن: ٢٩].

عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} قال: (من شأنه أن يغفر ذنبًا، ويفرج كربًا، ويرفع قومًا، ويخفض آخرين)(٤).

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في "مصنفه" (٧٩٢٦)، وعبد الله بن أحمد في "السنة" (٨٨٧)، وابن جرير (٢١/ ١٠)، والحاكم ٢/ ٤٤٨، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٦٦١) وإسناده صحيح، وعزاه السيوطي إلى عَبد بن حُمَيد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم.

(٢) أخرجه عبد الرزاق ٢/ ٢٠٥، وابن جرير ٢١/ ٨ - ٩، والبيهقي (٣٦٦٥) وإسناده صحيح، وعزاه السيوطي إلى عَبد بن حُمَيد، ومحمد بن نصر.

(٣) أخرجه ابن جرير (٢١/ ٧).

(٤) أخرجه ابن ماجة (٢٠٢)، والطبري (٢٧/ ٧٩)، والطبراني في الأوسط (٣٤٠١ - مجمع)، والبزار في مسنده (٢٢٦٦ - كشف)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٧/ =

قال البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٧/ ٤٤٦) في هذه الآية: "قال المفسرون: من شأنه أن يحيي ويميت، ويرزق، ويعز قومًا، ويذل قومًا، ويشفي مريضًا، ويفك عانيًا، ويفرج مكروبًا، ويجيب داعيًا، ويعطي سائلًا، ويغفر ذنبًا إلى ما لا يحصى من أفعاله وأحداثه في خلقه ما يشاء".

ونقل عن الحسين بن الفضل رَحِمَهُ اللَّهُ قوله فيها: "هو سوق المقادير إلى المواقيت".

وعن سفيان بن عيينة قوله: "الدهر كله عند الله يومان؛ أحدهما مدة أيام الدنيا، والآخر يوم القيامة، فالشأن الذي هو فيه اليوم - الذي هو مدة الدنيا -: الاختبار بالأمر والنهي والإحياء والإماتة، والإعطاء والمنع، وشأن يوم القيامة: الجزاء والحساب، والثواب والعقاب".

والذي يظهر - والله تعالى أعلم - أنه هذا التقدير لا يدخل فيما نحن بصدده من تقديرات الكتابة، إذ لا كتابة فيه، وإنما هو إنفاذ لما قُدر سابقًا - كما ذُكر في تعريفه -.

ثم إن هذا التقدير اليومي تفصيل من التقدير السَّنَوي، والسَّنَوي تفصيل من التقدير العمري عند تخليق النطفة ومن الأزلي، والعمري تفصيل من التقدير العمري الأول يوم الميثاق، وهو تفصيل من التقدير الأزلي الذي خطه القلم في اللوح

=

٧٧١) مخطوط وغيرهم، والحديث قال عنه الدارقطني في العلل (٦/ ٢٢٨ رقم ١٠٩٣) وقد روى موقوفا وهو الصواب، وضعفه ابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ٤١ - ٤٢)، أما ابن حبان فصححه، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (ص ١٤): هذا إسناد حسن لتقاصر الوزير عن درجة الحفظ والإتقان، وحسنه العلامة الألباني لشواهده في ظلال الجنة (٣٠١)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن ابن ماجة (١/ ١٣٩): الوزير بن صبيح قال دحيم: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: ربما أخطأ.

المحفوظ[1].

وليس معنى كون كل تقدير تفصيلًا مما قبله أن ما قبله مجمل، بل المراد أنه تخصيص من عموم أعم، فاللوح المحفوظ كُتب فيه كل شيء صغير وكبير، فهو شامل لكل ما يقوله الرب سبحانه وتعالى وما يفعله، وما يكون بقوله وفعله، وشامل أيضًا لمقتضى أسمائه وصفاته وآثارها.

والتقدير العمري الأول عند أخذ الميثاق هو تخصيص منه، والمخصوص به هم بنو آدم كلهم.

والتقدير العمري عند تخليق النطفة هو تخصيص من التقدير العمري الأول، والمخصوص به أفراد بني آدم كل فرد بعينه على حِدَة.

والتقدير السَّنَوي تفصيل من التقدير العمري عند تخليق النطفة، فيما يتعلق بكل شخص؛ إذ يقدر له في التقدير العمري رزقه وعمله وأجله وسعادته وشقاوته مدة حياته، وفي التقدير السَّنَوي يقدر له ما يكون في تلك السنة بخصوصها.

وهو أيضًا - أي السَّنَوي - تفصيل من اللوح المحفوظ فيما يتعلق بعموم الحوادث في السنة المعيَّنة؛ ما تعلق منها ببني آدم أو غيرهم.

والتقدير اليومي تفصيل من التقدير السَّنَوي، يخصص منه ما يتعلق بهذا اليوم بخصوصه من بين أيام السنة.

وليس معنى كون أي تقدير تفصيلًا لما قبله أنه كُتب ونُسخ منه، بل المراد أنه أخص منه؛ إما من جهة متعَلَّقه، أو من جهة زمانه، والله أعلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٨٧): "والتقدير والكتابة تكون تفصيلًا بعد جملة".

---

(١) شفاء العليل (١/ ١١٣ - ١١٤).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ مجموع الفتاوى (٣/ ١٤٩): "وهذا التقدير - التابع لعلمه سبحانه - يكون في مواضع جملةً وتفصيلًا؛ فقد كتب في اللوح المحفوظ ما شاء، وإذا خلق جسد الجنين قبل نفخ الروح فيه بعث إليه ملكًا فيؤمر بأربع كلمات فيقال له: اكتب رزقه وأجله وعمله، وشقي أو سعيد، ونحو ذلك".

مرتبة المشيئة: وهي الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فليس في الوجود موجب تام إلا مشيئة الله وحده فلا يكون شيء إلا بمشيئته، ولا يخرج عن مشيئته شيء، وهذا هو عمود التوحيد الذي لا يقوم إلا به.

وقد دل على هذه المرتبة إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم وجميع الكتب المنزلة من عند الله والفطرة التي فطر الله عليها خلقه وأدلة العقول والعيان، وأجمع عليها المسلمون من أولهم إلى آخرهم.

وقد تنوعت أدلة القرآن على إثبات هذه المرتبة، وهي متضمنة لأمرين:

- الأول: أن ما وقع إنما وقع بمشيئته سبحانه وتعالى.

- الثاني: أن ما لم يقع فهو لعدم مشيئته سبحانه وتعالى.

وهذه هي حقيقة الربوبية؛ فلا خلق ولا رزق ولا عطاء ولا منع ولا قبض ولا بسط ولا موت ولا حياة ولا إضلال ولا هدى ولا سعادة ولا شقاوة إلا بعد إذنه وكل ذلك بمشيئته وتكوينه وحده لا شريك له.

ومما يدخل في هذه المرتبة: الإيمان بقدرة الله سبحانه وتعالى الشاملة، وأنه سبحانه وتعالى على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات، فما شاء الله كونه فهو كائن بقدرته جَلَّ جَلَالُهُ، كما قال تعالى: {إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [النحل: ٤٠].

وما لم يشأ كونه فليس لعدم قدرته عليه؛ بل لعدم مشيئته لوجوده، كما قال

تعالى: {وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا} [السجدة: ١٣].

فأخبر أن هداية كل نفس أمر مقدور له، لكنه لم يرده، معللًا سبحانه وتعالى بذلك عدم وقوعه.

مرتبة الخلق: وهي الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء؛ فما من مخلوق في السموات والأرض إلا الله خالقه، فهو خالق كل عامل وعمله، وكل متحرك وحركته، وكل ساكن وسكونه، وما من ذرة في السموات ولا في الأرض إلا والله سبحانه وتعالى خالقها وخالق حركتها وسكونها، سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه.

وهذه المرتبة متفق عليها بين الرسل عليهم السلام، واتفقت عليها الكتب الإلهية والفطر والعقول والاعتبار.

وسيأتي في مباحث الرسالة - إن شاء الله - الكلام على المسائل المندرجة تحت هذه المراتب، وإنما المقصود هنا هو بيان هذه المراتب إجمالًا.

وأما عن وجوب الإيمان بهذه المراتب لتحقيق الإيمان بالقدر؛ فكما تقدم: لم يرد هذا التقسيم في نص من النصوص الشرعية لا قرآنًا ولا سنةً، وإنما عرفه أهل العلم بالتتبع والاستقراء، والناظر في هذه المراتب وأدلتها يدرك قطعًا وجوبها لأمرين:

الأول: أن هذه المراتب هي في الحقيقة صفات لله ﷻ، فالعلم والكتابة والمشيئة والخلق والقدرة، كلها صفات لله سبحانه، والإيمان بصفاته سبحانه وتعالى واجب؛ لا ينازع أحد في ذلك.

الثاني: أن مسائل القدر كلها مندرجة تحت هذه المراتب.

فالخلاصة أن للقدر أربع مراتب هي: العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وأنه لا

بد من الإيمان بها لتحقيق صحة الإيمان بالقدر، وبالله التوفيق.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

مراتب القدر الأربعة هي الدعائم التي يقوم عليها الاعتقاد الصحيح في هذا الباب العظيم الشريف، فمن أتى بها كاملة فاز وأنجح، ومن لا؛ خسر وهلك، ولا يقتصر تحقيقها على مجرد الإثبات دون تحقيق ما حوته من معان ودلالات.

وإثباتها كاملة على الوجه الصحيح لم يتحقق لغير أهل السنة والجماعة، وسواهم ما بين ناف لها كلها، أو ناف لبعضها، أو مثبت لها على هواه ورأيه دون ما دلت عليه في حقيقة الأمر، على ما سيأتي بيانه.

فذهب القدرية الأوائل إلى إنكار مراتب القدر كاملة؛ فأنكروا العلم السابق وزعموا أن الأمر أُنُف، وهم الذين ظهروا في أواخر عهد الصحابة فتبرؤوا منهم وردُّوا بدعتهم.

وكان أول من قال بهذا القول: معبد الجهني بالبصرة، كما في قصة يَحيى بن يعمر مع ابن عمر، وفيها قوله: "أبا عبد الرحمن، إنه قد ظهر قِبَلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم - وذكر من شأنهم - وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أُنُف"، فقال له ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبًا فأنفقه؛ ما قَبل الله منه حتى يؤمن بالقدر"[1].

وممن رد عليهم من الصحابة كذلك: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن أبي أوفى، وجابر، وأنس، وأبي هريرة، وعقبة بن عامر الجهني، وأقرانهم رضي الله عنهم، وكانوا

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى (١/ ٣٦) ح (٨).

يوصون الناس بأن لا يسلموا عليهم، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا.

وهؤلاء هم غلاة القدرية، وقد اتفق سلف الأمة على تكفيرهم.

وإنكارهم للعلم متضمن لإنكارهم للمراتب الأخرى، إذ لا كتابة بدون علم، ولا مشيئة ولا خلق.

أما الكتابة فإنما تكون لشيء معلوم، فإذا عدم عدمت من باب أولى.

وأما المشيئة فإنها لا تكون إلا بعد العلم بالمراد، فإذا لم يكن المراد معلومًا فلا مشيئة له عندئذ.

وأما الخلق، فإن الخلق يستلزم العلم بكيفية المراد، وإرادة الخالق له، فإذا انتفى العلم انتفى الخلق لانتفاء العلم به ولانتفاء إرادته أيضًا، فنفي العلم نفي للكتابة ونفي للمشيئة وهو نفي للخلق من باب أولى.

ولذلك قال وكيع بن الجراح رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "القدرية يقولون: الأمر مستقبل، وإن الله لم يقدر الكتابة والأعمال"(١)، فجمع رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين إنكارهم للعلم، وإنكارهم للكتابة وخلق الأعمال.

ويؤيد هذا أن في حكاية أصحاب المقالات كالبغدادي والإسْفراييني والشهْرسْتاني لمذهبهم ما يتبين منه أنهم خالفوا في مسائل أخر هي أصول في باب القدر، سيأتي التنبيه عليها في موضعها.

فلم تنحصر مخالفتهم في إنكار العلم، بل شملت مسائل أخرى، فهذا يؤيد أن إنكارهم للعلم إنكار للمراتب الثلاث الأخرى، وإنكارهم للمراتب كلها نقض لباب

---

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٢/ ٢٦١) رقم (١٨٧٨) بلفظ: "القدرية يقولون: الأمر مستقبل، وإن الله لم يقدر المصائب".

القدر عن آخره، والله المستعان.

ويشبه مقالةَ هؤلاء - بل هي شر منها -: مقالةُ الفلاسفة الذين ذهبوا إلى إنكار علم الله سبحانه بالجزئيات، وحصروا علمه بالكليات فقط، أو قالوا: علمه بالجزئيات كلي، وستأتي مقالتهم مع ردها مستوفاة في المبحث القادم إن شاء الله.

وأما القدرية المعتزلة ومن وافقهم؛ فهم في مقابل الأوائل متوسطة، وهم الذين يثبتون مرتبتي العلم والكتابة، وينفون مرتبتي المشيئة والخلق.

فأنكروا أن يكون الله سبحانه خالقًا لشيء من أفعال الأحياء، من البشر أو الدواب أو الهوام أو غير ذلك، هذا مما اتفق عليه سائر المعتزلة(١).

بل لم يكتفوا بذلك حتى أنكروا قدرته عليها، وإنما تنازعوا هل يقدر على مثلها.

وأنكروا كذلك إرادته لما وقع من المعاصي: فاجتمع عندهم فيها أمران: عدم خلقه سبحانه لها وعدم مشيئتها.

قال القاضي عبْد الجبَّار في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ٣): "اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلَيْن".

وقال ابن المرتضى في طبقات المعتزلة (٨): "وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه".

وقال القاضي عبد الجبار في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٢١٨، ٢٢٠) في بيان أن الله لم يشأ ما وقع من العباد من المعاصي: "فصل في أنه تعالى يريد

(١) وهذا في الأفعال المباشرة، وأما في الأفعال المتولدة فاختلفوا فيما بينهم، وسيأتي تقسيمهم هذا في موضعه من البحث إن شاء الله.

جميع ما أمر به ورغَّب فيه من العبادات، ولا يريد شيئًا من القبائح بل يكرهها"، وذلك أن إرادة القبائح قبيحة، والله منزه عن القبيح؛ فوجب ألا يشاءه.

فلما كانت المشيئة عندهم مرادفةً للمحبة، لم يمكنهم القول بأن الله شاء المعاصي، إذ معلوم أن الله لا يحب المعاصي، فنفوا مشيئته لها.

ونفيهم لمشيئته لها نفي - في حقيقة الأمر - لخلقها؛ إذ لا خلق بلا مشيئة؛ فلو خلقها لكان شائيًا لها - أي محبًّا بزعمهم -، والله لا يحب المعاصي، وبالعكس؛ فنفي الخلق نفي للمشيئة إذ لو شاءها الله لوجدت، فكل ما شاءه الله فلا بد أن يوجد، فنفي خلقها نفي لإرادتها.

فهذه جملة مقالتهم في هذا الباب، وهي تدور على أمرين:

الأول: نفي خلق الله سبحانه لأفعال العباد.

الثاني: نفي مشيئة الله للمعاصي منها، لأن المشيئة عندهم والمحبة مترادفتان.

وأما المرتبتان الأوليتان؛ فهم يثبتونهما من حيث العموم، ولهم مخالفات في ضمن هذا الإثبات.

وما يدل على إثبات العلم من كتبهم قول القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (١٦٠): "وجملة القول في ذلك أنه يلزمه [أي المكلف] أن يَعلمَ أنه تعالى كان عالمًا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تُعلم عليها".

وقال أبو الحَسن الأشْعري رَحِمَهُ اللَّهُ في مقالات الإسلاميين (١/ ١٥٧): "وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالمًا قادرًا حيًّا".

وأما الكتابة؛ فقال القاضي عبد الجبار: "وقوله تعالى: {وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ} [القمر: ٥٣]: يدل على أن كل ذلك يكتبه الحفظة، ثم يقع التمييز عند

المحاسبة، ويحتمل أن يريد أن ذلك مكتوب في اللوح المحفوظ، كما كتب الله الآجال والأرزاق".

وممن قررها أيضًا: أبو بكر الأصم، والزمخشري كما في مواضع عديدة من تفسيره.

وقد ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أنه روي عن عمرو بن عبيد في كتابة المقادير روايتان، والرواية الثانية هي ما رواه الدارقطني عن معَاذ بن معَاذ قال: "كنت جالسًا عند عمرو بن عبيد، فأتاه رجل فقال له: يا أبا عثمان، سمعت اليوم بالكفر! فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشم الأوقص يقول: إن {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ} [المسد: ١]، وقوله: {ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا} [المدثر: ١١] ليسا في اللوح المحفوظ، والله تعالى يقول: {حم (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِنَّه فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ} [الزخرف: ١ - ٤] فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان؟ قال: فسكت عمرو بن عبيد ساعةً، ثم أقبل عليه فقال: لو كان الأمر على ما تقولون ما كان على أبي لهب من لوم، وما كان على الوحيد من لوم"(١).

فهذه الرواية تظهر جليًّا إنكار عمرو بن عبيد للكتابة.

وبهذا يتبين أن المعتزلة ينكرون مرتبتي المشيئة والخلق، ويثبتون العلم والكتابة - على مخالفة لهم في حقيقة هذا الإثبات، والله أعلم.

وأما الأشاعرة؛ فيخالفون منهج السلف في كثير من التفصيلات المتعلقة بمراتب القدر، إلا أنهم يثبتون هذه المراتب على وجه العموم.

فنصوص الأشعري - إمام المذهب - وما حكاه من إجماعات للسلف تدل على

---

(١) أخرجه الدارقطني في أخبار عمرو بن عبيد (٨٧) رقم (٣).

هذا؛ يقول في رسالته "رسالة إلى أهل الثغر" (٢٤٧ و ٢٥٢ و ٢٥٤ و ٢٦٥ - ٢٦٦): "باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول:. . . وأجمعوا على أنه تعالى قد قدَّر جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم، وأثبت في اللوح المحفوظ جميعَ ما هو كائن منهم إلى يوم يبعثون. . . وأجمعوا على أن الخلق لا يقدرون على الخروج مما سبق في علم الله فيهم، وإرادته لهم. . . وأجمعوا على أنه خالق لجميع الحوادث وحده لا خالق لشيء منها سواه. . . وأجمعوا على أن جميع ما عليه سائر الخلق من تصرفهم قد قدره الله ﷻ قبل خلقه لهم، وأحصاه في اللوح المحفوظ لهم، وأحاط علمه به وبهم، وأخبر بما يكون منهم، وأن أحدًا لا يقدر على تغيير شيء من ذلك، ولا الخروج عما قدره الله تعالى وسبق علمه به، وبما يتصرفون في علمه وينتهون إلى مقاديره، فمنهم شقي وسعيد".

فاشتمل كلامه على إثبات المراتب كلها.

ومن ذلك قول البَيجُوري حاشيته على جوهرة التوحيد (١٨٩): "فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والإرادة وتعلق القدرة"، وتعلق القدرة عندهم معناه الإيجاد، فهذا نص منه على العلم والإرادة والخلق.

ونص الرازي على الكتابة بقوله في المطالب العالية (٩/ ٢٤٤) في تقرير الدلائل الإخبارية على صحة القول بالقضاء والقدر: "الحجة الثلاثون: عن أبي ظَبْيان عن ابن عباس قال: (أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال اكتب، فقال: وما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة)[1]، وجه الاستدلال به: أنه دخل في هذا المكتوب جميع أفعال العباد".

---

(١) أخرجه من هذا الطريق: البيهقي: كتاب السير، باب مبتدأ الخلق (٩/ ٣)، وقد تقدم تخريجه ص (٣٧) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعًا، وهو صحيح.

واستدل كما في المطالب العالية (٩/ ٢٣٠) في الحجة العاشرة بحديث: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة) مقرًّا لما تضمنه من كتابة المقادير.

لكنه ذهب إلى أن الإيمان باللوح المحفوظ وكتابة المقادير فيه غير واجب، فقال في المطالب العالية (٩/ ٢٢١): "لأن المسلمين أجمعوا على أن العلم بوجود اللوح المحفوظ، وبأن الله أحدث فيه رقومًا خاصة دالة على أحوال هذا العالم؛ ليس من شرائط الإيمان، ولا من واجباته".

وما ذهب إليه واضح البطلان من وجهين:

الأول: أن النصوص دلت بطريق القطع على وجوب الإيمان بالقدر، ومن الإيمان بالقدر - باعترافه هو - الإيمان بأن الله سبحانه كتب في اللوح المحفوظ مقادير العباد، فهو واجب.

الثاني: أن الإيمان باللوح وكتابة المقادير فيه من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها والتصديق لها، والأشاعرة أنفسهم يجعلون باب السمعيات - الذي من جملته اللوح - مما يجب الإيمان به.

وأما الماتريدية؛ فقد ذهبوا إلى إثبات المراتب من حيث العموم دون التنصيص على أن هذه هي مراتب القدر، مع وجود المخالفة في حقيقة الإثبات لبعض المراتب.

ففي كلام أئمتهم إثبات صفة العلم لله سبحانه وتعالى، ومن ذلك قول أبي منصور الماتريدي في كتابه "التوحيد" (٣٠٠): "ثم إذا كان الله جل ثناؤه موصوفًا بالعلم والقدرة والجبروت والحياة لذاته، لإحالة احتماله الأغيار".

وكذلك هم ممن يثبت اسم الله سبحانه "العليم" وما تضمنه من صفة "العلم".

قال الكَمال بن الهُمام كما في المسايرة مع شرحها المسامرة (٦٨ - ٦٩): "ثم إنه

سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا، وكذا عليم بعلمٍ، وقدير بقدرة ومريد بإرادة، لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء خطابًا لمن هو من أهل اللغة، والمفهوم من اللغة من عليم: ذات له علم، بل يستحيل عندهم عليم بلا علم، كاستحالته بلا معلوم، فلا يجوز صرفه عنه إلا لقاطع عقلي يوجب صرفه".

ولأبي منصور كلام طويل في تقرير خلق الأفعال في كتابه "التوحيد".

وقال البزدوي في أصول الدين (٥٢): "قال أهل السنة والجماعة: إن الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة الله وإرادته وحكمه، خيرًا كان أو شرا".

وقال أيضًا أصول الدين (١٠٤)،: "قال أهل السنة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعولة، والله تعالى هو موجدها ومحدثها ومنشئها".

وقال أبو المعين النَّسفي في التمهيد في أصول الدين (١١٢) في ذكر مرتبتي المشيئة والخلق: "وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي يتولى تخليق أفعال العباد خيرها وشرها، طاعتها ومعصيتها، والله تعالى مختار في تخليق ما يخلق غير مضطر فيه، ولا اختيار بدون الإرادة؛ ثبت أن ما يوجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وما لم يوجد منها؛ لم يكن بإرادة الله تعالى، إذ لم يخلقه. ثم حاصل المذهب أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان".

وفي جملة من كلام الكمال بن الهمام يجد القارئ إثباتهم للعلم والمشيئة والخلق، قال كما في المسايرة مع شرحها المسامرة (٥٨ - ٦٠): "الركن الثاني: العلم بصفات الله تعالى، ومداره على عشرة أصول، حاصل ستة منها: العلم بأنه تعالى قادر حي مريد، لما ثبت وحدانيته في الألوهية؛ ثبت استناد كل الحوادث إليه، وهو مشَاهَدٌ منها كمال الإحسان، ويستلزم ذلك قدرته تعالى وعلمه بما يفعله ويوجده، وينضم إلى هذا أنه هو الموجد لأفعال المخلوقات، فيلزمه علمه بكل جزئي جزئي".

وأما مرتبة الكتابة، فنصوا عليها أيضًا، ومن ذلك قول الناصري في النور اللامع (ل ١١٠): "وقد كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ جميع ما يكون وجميع ما تفعل العباد قبل خلقهم".

وقال صاحب "مميزات مذهب الماتريدية": "وكون أفعال العباد بعلم الله تعالى وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح؛ لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر"، وهذا نص منه على العلم والكتابة والمشيئة.

وبهذا يتبين أن الماتريدية يثبتون مراتب القدر من حيث العموم، ومخالفتهم هي في جزئيات تتعلق ببعضها، سيأتي الكلام عليها في مواضعها إن شاء الله.

(باب علم الله سبحانه شامل لكل شيء)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح الأصبهانية (٦٧٩): "فالعلم يتناول الموجود والمعدوم، والواجب والممكن والممتنع، وما كان وما سيكون، وما يختاره العالِم وما لا يختاره".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في جامع المسائل (٤/ ٤٠٣): "وذلك أن الله يعلم الموجود والمعدوم والواجب والممكن والممتنع".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٥٢٨): "الأصل الأول: إثبات عموم علمه سبحانه، وإحاطته بكل معلوم، وأنه لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض؛ بل قد أحاط بكل شيء علمًا وأحصى كل شيء عددًا".

وقال أيضًا في مفتاح دار السعادة (١/ ٣٠٠): "العلم أعم الصفات تعلقًا بمتعلقه وأوسعها؛ فإنه يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل، والجائز والموجود والمعدوم. . . فالعلم أوسع وأعم وأشمل في ذاته ومتعلَّقه".

وقال السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في لوامع الأنوار (١/ ١٥٧): "فيجب شرعًا أن يُعلم أن علم الله غير متناه من حيث تعلقه. . . فهو شامل لجميع المتصوَّرات سواء كانت واجبة كذاته وصفاته، أو مستحيلة كشريك له تعالى، أو ممكنة كالعالم بأسره، الجزيئات من ذلك والكليات، على ما هي عليه من جميع ذلك".

وقد دل على شمول علم الله سبحانه وتعالى الكتاب والسنة وإجماع السلف.

فمن أدلة الكتاب:

قوله تعالى: {ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [المائدة: ٩٧].

وقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [المجادلة: ٧].

وقوله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} [الأنعام: ٥٩].

وقوله تعالى: {اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا} [الطلاق: ١٢].

ومن أدلة السنة:

حديث ربعي بن حراش رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن رجل من بني عامر: أنه استأذن على النبي ﷺ فقال: أألج؟. . . الحديث، وفيه قوله للنبي ﷺ: فهل بقى من العلم شيء لا تعلمه؟

قال: (قد علم الله ﷻ خيرًا، وإنَّ من العلم ما لا يعلمه إلا الله؛ الخمس: {إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [لقمان: ٣٤])(١).

وحديث أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي ﷺ: (أن موسى قام خطيبًا في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا، فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه. . .) الحديث وفيه: (فلما ركبا في السفينة جاء عصفور فوقع على حَرْف السفينة، فنقر في البحر نقرة أو نقرتين، قال له الخضر: يا موسى ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا مثل ما نقص هذا العصفور بمنقاره من البحر)(٢).

حديث جابر رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كالسورة

---

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٣٦٨)، والبخارى فى الأدب المفرد (١٠٨٤)، وأبو داود (٤ ٥١٧٧)، والنسائى فى الكبرى (١٠١٤٨) وفي عمل اليوم والليلة (٣١٦)، والبيهقي (٨/ ٣٤٠) والحديث قال عنه النووي في الأذكار (٢٢٢) وفي المجموع (٤/ ٦١٩): إسناده صحيح، وصححه ابن القيم في الزاد (٢/ ٣٩٢)، وقال الفيروزآبادي في سفر السعادة (٢٤١): ثابت صحيح، وقال الهيثمى (١/ ٤٣): رجاله كلهم ثقات أئمة، وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية (١/ ٤٢٢): إسناده جيد، وقال ابن كثير في تفسيره (٦/ ٣٥٧): إسناده صحيح، وقال الحافظ في الفتح (١١/ ٥): إسناده جيد، وصححه العلامة الألباني في صحيح الجامع (٢٣٤) وفي الصحيحة (٨١٩)، وقال الشيخ مقبل في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (١٤٩٦): صحيح على شرط الشيخين، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند: صحيح لغيره، وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشيخين غير صحابيه، لكن ربعي بن حراش لم يسمعه من الرجل العامري، فقد جاء في بعض الروايات أنه قال: نُبِّئتُ، كما سيأتي في التخريج .

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام (٤/ ١٥٤) ح (٣٤٠١)، ومسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عليه السلام (٤/ ١٨٤٧) ح (٢٣٨٠).

من القرآن: (إذا هَمَّ أحدكم بالأمر؛ فليركع ركعتين، ثم يقول: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم وأنت علَّام الغيوب. اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - أو قال في عاجل أمري وآجله - فاقدره لي، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - أو قال في عاجل أمري وآجله - فاصرفه عني، واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به. ويسمي حاجته)(١).

---

(١) أخرجه البخاري أخرجه البخاري (١١٦٢، ٦٣٨٢، ٧٣٩٠).

(تنبيه): هذا الحديث وإن كان في البخاري ولكنه من الأحرف اليسيرة جدا التى تكلم عليها بعض العلماء، والحديث إسناده ظاهره الصحة! رجاله كلهم ثقات، لكن أنكره الإمام أحمد على ابن أبى الموال، فأخرج ابن عدى في "الكامل" [٤/ ٣٠٧]، "ثنا ابن أبى عصمة ثنا أبو طالب: سألت أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن ابن أبى الموال قال: عبد الرحمن لا بأس به، قال: كان محبوسا في المطبق حين هزم هؤلاء، يروى حديثا لابن المنكدر عن جابر عن النبي ﷺ في الاستخارة، ليس يرويه أحد غيره، هو منكر. قلت: هو منكر؟! قال نعم، ليس يرويه غيره، لا بأس به، وأهل المدينة إذا كان حديث غلط يقولون: ابن المنكدر عن جابر، وأهل البصرة يقولون: ثابت عن أنس، يحيلون عليهما".

قلت: قال الحافظ في "الفتح" [١١/ ١٨٤]، بعد أن ساق هذا الإعلال: "وقد استشكل شيخنا - يعنى العراقى - في شرح الترمذى هذا الكلام - يعنى كلام أحمد - وقال: ما عرفت المراد به، فإن ابن المنكدر وثابتا ثقتان متفق عليهما، قلت: - يعنى ابن حجر -: يظهر لى أن مرادهم التهكم، والنكتة في اختصاص الترجمة: الشهرة والكثرة ...".

ورد الإمام في "الضعيفة" [٥/ ٣٣٠] هذا الإعلال رأسا، فقال: "وقد استنكر بعضهم - يعنى الإمام أحمد - حديث جابر هذا، ولا وجه لذلك عندى ...".

قلت: وقد حمل بعض أصحابنا كلام أحمد على كونه يريد من وصف إسناده بـ (المنكر) يعنى التفرد المطلق، واستدل على ذلك بقول الحافظ في "هدى السارى" =

=

[ص ٤٣٧]: "المنكر أطلقه أحمد بن حنبل وجماعة على الحديث الفرد الذي لا متابع له ... " وقال: هذا من ذاك، وأقول: وكل ما مضى مغالطات في فهم عبارة الإمام أحمد، والكلام عليها يكون من وجهين:

الأول: من حيث ثبوتها، فقد أخرجها ابن عدى في "الكامل" [٤/ ٣٠٧]، من طريق شيخه ابن أبى عصمة عن أبى طالب عن الإمام أحمد به ...

وشيخ ابن عدى هذا هو عبد الوهاب بن عصام بن الحكم العكبرى الشيبانى أبو صالح، ترجمه الخطيب في "تاريخه" [١١/ ٢٨]، ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا، ومثله الذهبى في "تاريخه" [حوادث سنة ٣٠٨ هـ]، لكن أغلب الظن أن كلام أحمد هذا موجود في "مسائل أبى طالب"، وهو مفقود فيما أعلم.

والثانى: إن صح كلام أحمد فلا يفهم منه إلا أحد أمرين لا ثالث لهما:

١ - إما أن يكون إنكار أحمد هذا الحديث لكون ابن أبى الموال هذا ليس ممن يحتمل تفرده عن مثل ابن المنكدر، وابن المنكدر أصحابه كثيرون، ومع ذلك فقد انفرد بهذا الحديث عنه ابن أبى الموال وحده، ولو كان مشهورا من حديث ابن المنكدر؛ لرواه عنه مشاهير أصحابه أو جماعة منهم أو بعضهم.

ولذلك قال الترمذى بعد أن رواه: "حديث جابر حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الرحمن بن أبى الموال ... وهو شيخ مدينى ثقة ...".

وقال الدارقطنى: "غريب من حديث عبد الرحمن بن أبى الموال عن محمد - يعنى ابن المنكدر - عن جابر ... " نقله عنه ابن عبد الهادى في "التنقيح" [٣/ ٥٥/ الطبعة العلمية]، وعنه في "نصب الراية" [٣/ ٣٤٤].

وهذا لا ينافى كون ابن أبى الموال شيخ ثقة، والثقة قد يغرب في حديثه ولا يزال ثقة، بل قد وجدت ابن حبان قد قال عن ابن أبى الموال في كتابه "مشاهير علماء الأمصار" [ص ١٤٠]: "... من متقنى أهل الدينة، وكان يغرب" ومطلق الإغراب لا يضر الراوى الثقة، اللهم إلا إذا أكثر منه أو غمزه النقاد به في راو بعينه، أو حديث بخصوصه على وجه الإنكار عليه، وليس على وجه الإخبار بكونه يغرب عن فلان، أو أغرب في كذا وكذا، فافهم.

٢ - وهو الأقرب عندى: أن يكون مراد الإمام أحمد من عبارته الماضية: هو كون ابن أبى الموال - مع كونه ثقة عند أحمد - قد أخطأ في هذا الحديث، ودليل خطئه كونه قد

=

=

انفرد به عن ابن المنكدر دون متابع له، وقول أحمد: "وأهل المدينة - ومنهم ابن أبى الموال - إذا كان حديث غلط يقولون: ابن المنكدر عن جابر .. وأهل البصرة يقولون: ثابت عن أنس .. يحيلون عليهما".

ظاهر جدا في توهيمه ابن أبى الموال في إسناده، فكأن هذا الحديث ليس له أصل من رواية ابن المنكدر عند أحمد، ولعل ابن أبى الموال قد سمعه من آخر فدخل له إسناد في إسناد، ولم يكن ذلك منه غريبا لشهرة تلك الترجمة (ابن المنكدر عن جابر) عند أهل بلده المدنيين، كما اشتهرت صحيفة (ثابت البنانى عن أنس) عند أهل البصرة، والثقة قد يشبه له.

وهذا الفهم يقطع قول من حمل كلام أحمد في استنكاره هذا الإسناد على كونه يريد به ذلك التفرد المطلق، فالذى ينهض عندى: هو إعلال هذا الإسناد بما قاله الإمام أحمد، وأنه منكر من حديث ابن المنكدر عن جابر، وهذا ما فهمه ابن عدى من كلام أحمد، فأدرج ابن أبى الموال في كتابه "الكامل" ثم قال في آخر ترجمته: "ولعبد الرحمن بن أبى الموال أحاديث غير ما ذكرت، وهو مستقيم الحديث، والذى أنكر عليه حديث الاستخارة".

قلت: والمنكر في عرف القدماء: هو الرواية الخطأ متنا أو إسنادا، ومثله الشاذ تماما، فقول أحمد: "هو منكر ... ليس يرويه غيره ... وأهل المدينة إذا كان حديث غلط ... إلخ" واضح في كونه يخطئ ابن أبى الموال في تلك الرواية، ويصفه بكونه قد سلك الجادة فيها، ولا يعارض قول أحمد تصحيح البخارى وغيره لهذا الحديث، فإن أحمد قد أومأ إلى علته كما رأيت، ولا يمترى باحث - إن شاء الله - في كون الإمام أحمد أنقد في كشف خبايا علل الروايات من البخارى والترمذى وأبى داود وأقرانهم.

نعم، ابن المدينى أعلم من أحمد وأهل عصره قاطبة بهذا العلم، أعنى علم (علل الحديث) ولم يأت بعده أحد أنقد من أبى الحسن الدارقطنى، وفى الأمة أفراد فقط ممن تضلعوا بمعين هذا العلم الشريف، أما الآن: فكدت لا أراهم إلا في كتاب، أو تحت التراب.

نعم: ثمة بقية باقية؛ ممن لا يزال الله حافظا بهم شريعته ودينه.

وللحديث شواهد عن جماعة من الصحابة يصح بها الحديث دون جدال، وقد مضى منه حديث أبى سعيد [برقم ١٣٤٢].

فذكر علمه العلم مقرونًا بوصفه بأنه علام الغيوب، وهذا يعم كل ما صح أن يسمى علمًا، ثم ذكر علمه بالشيء المعين.

وأما الإجماع، فممن نقله:

- المزني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قال كما في شرح السنة (٧٩ و ٨٨) - بعد أن ذكر جُمَلًا من عقيدة أهل السنة والجماعة، ومنها: "أحاط علمه بالأمور، وأنفذ في خلقه سابق المقدور، {يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ} [غافر: ١٩]، فالخلق عاملون بسابق علمه ونافذون لما خلقهم له من خير وشر" -: "هذه مقالات وأفعال اجتمع عليها الماضون الأولون من أئمة الهدى، وبتوفيق الله اعتصم بها التابعون قدوة ورضا".

- الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قال في الإبانة عن أصول الديانة (٤٢): "وقد أجمع المسلمون قبل حدوث الجَهمية والمعتزلة والحرورية على أن لله علمًا لم يزل، وقد قالوا: علم الله لم يزل، وعلم الله سابق في الأشياء، ولا يمتنعون أن يقولوا في كل حادثة تحدث، ونازلة تنزل: كل هذا سابق في علم الله، فمن جحد أن لله علمًا خالف المسلمين، وخرج به عن اتفاقهم".

- شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قال في درء المعارض (٩/ ٣٩٦) - بعد أن ساق آيات في تعلق علم الله بالمخلوقات بعد وجودها -: "هذا مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون".

هذه بعض أدلة العلم، وبالجملة فكل دليل على القدر بصفة عامة، أو على مرتبة من مراتبه؛ فهو دليل على العلم وشموله، لأن مراتب القدر كلها تدل على العلم كما تقدمت الإشارة إليه.

سبق الكلام في أثناء مباحث هذا التفسير على مرتبة العلم بصورة مجملة،

وسيكون الكلام فيه في هذه القاعدة مفصلًا من حيث شموله لكل شيء.

والعلم صفة من الصفات الذاتية الفعلية لله ﷻ، وهي من الصفات المعنوية المعلومة بالعقل، وتتعلق بكل معلوم على التفصيل، ومن أسمائه ﷻ العليم.

وعلم الله سبحانه وتعالى علم كامل يليق بكمال الله ﷻ، علم لم يُسبق بجهالة، ولا يلحقه نسيان، ولا يعتريه نقص بحال من الأحوال.

وشمول علم الله ﷻ يمكن ترتيبه في أمور:

الأول: شمول علمه سبحانه وتعالى لما يتعلق به ﷻ: فأسماء الرب وصفاته، وكذا ذاته؛ معلومة له.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١٠/ ١١٧): "اللطيف الخبير علمه بنفسه أولى من علمه بغيره، وعلمه بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتاح دار السعادة (١/ ٣٠٠): "فذات الرب سبحانه وصفاته وأسماؤه معلومة له".

وقال السفاريني رَحِمَهُ اللَّهُ في لوامع الأنوار (١/ ١٥٧): "فهو شامل لجميع المتصورات؛ سواء كانت واجبة كذاته وصفاته. .".

وقال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ كما في مجموع فتاواه (٨/ ١٣٩).: "معلومه يدخل فيه علمه بذاته وبصفاته، وبما سوى ذلك".

وقال أيضًا (٨/ ١٤٩ - ١٥٠): "فعلم الله تعالى واسع شامل محيط لا يستثنى منه شيء، فأما علمه بالواجب، فكعلمه بنفسه وبما له من الصفات الكاملة. . .".

الثاني: شمول علم الله سبحانه وتعالى لما كان في الماضي: ومعناه أن الله ﷻ قد علم ما كان في الماضي من دقيق الأمور وجليلها، فلم تخف عليه منها خافية، سواء فيما يتعلق بهذا العالم وما جَرَى فيه، أو ما سبقه مما لا يعلمه إلا الله، وسواءٌ ما يتعلق

بنفسه سبحانه وتعالى، أو ما يتعلق بمخلوقاته.

ويدل على ذلك قوله سبحانه وتعالى في قصة موسى عليه السلام مع فرعون: {قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى (٥١) قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى} [طه: ٥١، ٥٢].

فقوله: {عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ} هو جواب من موسى عليه السلام لفرعون لما احتج عليه بشرك الأمم الماضية، أي: هم وإن لم يعبدوه فإن عملهم عند الله مضبوط عليهم، وسيجزيهم به.

وقوله: {لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى}، أي: لا يفوته صغير ولا كبير، ولا ينسى شيئًا؛ فأثبت له كمال العلم وإحاطته بكل شيء ابتداءً، ثم نفى عنه النقص والنسيان؛ فإن علم المخلوق يعتريه نقصانان: أحدهما عدم الإحاطة بالشيء، والآخر نسيانه بعد علمه، فنَزَّه نفسه عن ذلك.

الثالث: شمول علم الله سبحانه وتعالى لما سيكون في المستقبل: ومعناه أن الله ﷻ علم علمًا أزليًّا بما سيقع فيما سيأتي من أزمان؛ سواء فيما يتعلق بالدنيا وما تصير إليه، وما يقع فيها من أمور إلى حين انقضائها وزوالها، أو ما يتعلق بالآخرة، إلى ما لا نهاية له.

وسواءٌ في كل ذلك ما يتعلق بنفسه سبحانه وتعالى، أو ما يتعلق بمخلوقاته.

ويدل عليه قوله تعالى: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا} [الحديد: ٢٢].

يعني: إلا في أم الكتاب.

فأخبر سبحانه وتعالى أن كتابته للمصيبة سابقة لوقوعها، والكتابة لا تكون إلا عن علم، فدل على أن علمه بها متقدم على وقوعها.

ويدل عليه كذلك حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء).

وكل دليل على تقدُّم الكتابة فهو دليل على العلم السابق بما سيكون - لأن الكتابة لا تكون إلا عن علم كما تقدم آنفًا -، سواء كانت الكتابة الأزلية أو غيرها، مع كون الكتابة الأولى كافية في الدلالة على ذلك لأن ما بعدها تفصيل منها.

ومما يدل عليه الآيات والأحاديث التي جاءت في وصف المغيبات المتعلِّقَة بيوم القيامة، وما يتبع ذلك من نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، ونحو ذلك، ومن ذلك:

قوله تعالى: {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ (١٧) فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (١٨) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (١٩) مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ} [الطور: ١٧ - ٢٠].

وقوله تعالى: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ (٧٤) لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ (٧٥) وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ (٧٦) وَنَادَوْا يَامَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ (٧٧) لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ} [الزخرف: ٧٤ - ٧٨].

وحديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قصة آخر من يدخل الجنة[١]، وحديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قصة صاحب البطاقة[٢].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب آخر أهل النار خروجًا (١/ ١٧٤) ح (٣١٠).

(٢) أخرجه ابن المبارك في المسند" (١٠٠)، وفي الزهد (٣٧١/ رواية نعيم بن حماد)، وأحمد (٢/ ٢١٣، رقم ٦٩٩٤)، والترمذي (٥/ ٢٤، رقم ٢٦٣٩)، وابن ماجه (٢/ ١٤٣٧ رقم ٤٣٠٠)، وابن حبان (٢٢٥)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٢٢٠٤)، وابن عبد الحكم في الفتوح (ص ٢٥٤)، وحمزة الكناني في جزء البطاقة (٢)، =

وكذا النصوص التي جاءت في وصف ما سيكون من الفتن وأشراط الساعة؛ كخروج الدجال ونزول عيسى بن مريم ونحو ذلك[1].

الرابع: شمول علم الله سبحانه وتعالى لما لا يقع: ويدخل فيه الجائز الذي علم الله أنه لا يقع، والممتنع.

فمن أدلة الأول: قوله سبحانه وتعالى عن أهل النار: {وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ} [الأنعام: ٢٨].

فأخبر سبحانه وتعالى عن علمه بهؤلاء الكفار بأنه لو ردهم إلى دار التكليف مرة أخرى ليستدركوا ما فاتهم من الإيمان والعمل؛ أنهم لا يؤمنون، بل يرجعون إلى سالف عهدهم من الكفر والمخالفة، مع أن رجوعهم إلى دار الدنيا أمر قد أخبر سبحانه وتعالى بأنه لا يقع، كما في قوله سبحانه وتعالى: {يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ

=

والطبراني في الأوسط (٤٧٢٥)، وأبو إسحاق الحربي في غريب الحديث (٢/ ٨٦٧)، والحاكم (١/ ٧١٠، رقم ١٩٣٧)، والبيهقى فى الشعب (١/ ٢٦٤، رقم ٢٨٣)، والخطيب في الموضح (٢/ ١٨٩)، والمزي في تهذيب الكمال (١٤/ ٨٤) والحديث حسنه الترمذي، وصححه ابن حبان، وحسنه البغوي في شرح السنة (٧/ ٤٩٠)، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال ابن الملقن في التوضيح (٣٣/ ٥٩٥): صحيح على شرط مسلم، وحسنه الشوكاني في فتح القدير (٢/ ٢٧٣)، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (٦/ ٤٣٦)، وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (١٣٥)، وصححه العلامة الوادعي في الجامع الصحيح مما ليس في الصحيحين (١/ ٤٣٦ - ٤٣٧)، وصححه العدوي في صحيح الأحاديث القدسية (ص ٣٣)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (١١/ ٥٧١): إسناده قوي رجاله ثقات.

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله جامع الرسائل (١/ ١٨٣): "فأما إثبات علمه وتقديره للحوادث قبل كونها ففي القرآن والحديث والآثار ما لا يكاد يحصر بل كل ما أخبر الله به قبل كونه فقد علمه قبل كونه".

النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ} [المائدة: ٣٧].

وكذا قوله عن المشركين: {وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ} [الأنفال: ٢٣].

أي: ولو علم الله في هؤلاء القائلين خيرًا لأسمعهم مواعظ القرآن وعِبَره، حتى يعقلوا عن الله ﷻ حججه منه، ولكنه قد علم أنه لا خير فيهم، وأنهم ممن كتب لهم الشقاء فلن يؤمنوا، ثم أخبر سبحانه وتعالى أنه لو أفهمهم ذلك لتولوا عن الله وعن رسوله، وهم معرضون عن الإيمان به، معاندون للحق بعد العلم به.

ومن أدلة الثاني:

قوله ﷻ: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} [الأنبياء: ٢٢].

أخبر جل وعلا عن علمه بما ينتج عن هذا الأمر المستحيل فيما لو وقع، وهو فساد أهل السماوات والأرض، مع كونه سبحانه وتعالى قد أخبر عن استحالة وقوعه، بإخباره سبحانه بتفرده بالإلهية وانتفاء الشريك معه، كما قال ﷻ: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [ص: ٦٥].

وقوله سبحانه وتعالى: {قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا} [الإسراء: ٤٢].

أي: لو كان مع الله سبحانه وتعالى آلهة كما يزعمه المشركون؛ - وهذا ممتنع غير واقع - إذن لابتغت تلك الآلهة القربة من الله ذي العرش العظيم، والتمست الزلفى إليه.

الخامس: شمول علم الله سبحانه وتعالى للجُزئيَّات[١]: ومعناه أن علم الله ﷻ لا

(١) الجُزْئِي: ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة كزيد، وبإزائه الكُلِّيّ، وهو: ما لا يمنع

يقتصر على كليات الأمور؛ بل هو شامل للتفصيلات والدقائق أيضًا، فما من أمر عظيم ولا حقير، كبير ولا صغير؛ إلا والله يعلمه، ويعلم أدق تفصيلاته في ذاته وصفاته وأحواله، وجميع ما يتعلق به.

ويدل على ذلك: النصوص التي أخبرت بعموم علمه بالأشياء، وهذا العموم يقتضي علمه بالجزئيات، ومن ذلك: قوله تعالى: {وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} [يونس: ٦١].

وقوله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} [الأنعام: ٥٩].

ويدل عليه كذلك: النصوص الواردة في كتابة المقادير؛ مثل قوله تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام: ٣٨].

فإذا كان قد كتب لكل مخلوق قدره الذي يخصه في كميته وكيفيته؛ كان ذلك أبلغ في العلم بالأمور الجُزئية المعيَّنة، فتقدير الله يتضمن العلم القديم والعلم بالجزئيات.

ومما يدل على علمه بالجزئيات: خلقه سبحانه وتعالى للأشياء، فإن الخلق يستلزم علمه بتفاصيل المخلوق.

قال ﷻ: {قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ} [يس: ٧٩].

فأتبع سبحانه وتعالى احتجاجه بالنشأة الأولى على قدرته على الإعادة بإخباره بشمول علمه لأن الخلق يستلزم قدرة الخالق على المخلوق، وعلمه بتفاصيل خلقه.

=

نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان، انظر: التعريفات للجرجاني (٧٩ و ١٩٥)، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٤٠٠) و (٢/ ٢٣٩).

وقوله: {وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ} عقِب ذلك فيه فائدة أخرى؛ وهي إخباره بعلمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال، فبعلمه بتفاصيلها مع قدرته سبحانه وتعالى يعيدها مرة أخرى.

قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (١/ ٤٩٧): "وفي ذكر العلم بعد الخلق، إشارة إلى الدليل العقلي على ثبوت علمه؛ وهو هذه المخلوقات، وما اشتملت عليه من النظام التام، والخلق الباهر، فإن في ذلك دلالة على سعة علم الخالق، وكمال حكمته".

وقال سبحانه وتعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك: ١٤].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١٠/ ١١٧): "وهذه الآية تدل على كونه عالمًا بالجزئيات من طرق:

أحدها: من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق.

والثاني: من جهة كونه في نفسه لطيفًا خبيرًا، وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء وخفيها، ثم يقال: اللطيف الخبير عِلمه بنفسه أولى من علمه بغيره، وعلمه بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته - كما تقدم - فقد تضمنت الآية هذه الطرق الثلاثة".

ومما يدل على ذلك أيضًا أن الله سبحانه سمى ووصف نفسه بما يدل على علمه بتفاصيل الأمور وخفاياها وخباياها.

ومن ذلك: تسميته نفسه باسم الخبير واللطيف، ووصفه نفسه بما تضمناهما من المعاني وهي اللُّطف والخبرة.

ومعنى الخبير: "العالم بكُنْه الشيء، المطَّلع على حقيقته، كقوله تعالى: {فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا} [الفرقان: ٥٩]".

والخبير بمعنى العليم، لكن إذا أضيف العلم إلى الأمور الباطنة الخفية سُمِّي خبرة، وسمي صاحبه خبيرًا.

وقد يقرن الله ﷻ بينه وبين اسم "العليم"، كما في قوله سبحانه وتعالى: {قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ} [التحريم: ٣]. فحينئذ يكون المعنى: "الذي أحاط علمُه بالظواهر والبواطن، والإسرار والإعلان، وبالواجبات والمستحيلات والممكنات، وبالعالم العلوي والسفلي، وبالماضي والحاضر والمستقبل، فلا يخفى عليه شيء من الأشياء".

وأما اللطيف فله معنيان:

أحدهما: ما نحن بصدده؛ وهو الذي لا تخفى عليه خافية، بل أحاط علمه بالسرائر والخفايا، وأدرك الخبايا والبواطن والأمور الدقيقة، وهو بمعنى الخبير.

الثاني: اللطيف بعباده المؤمنين، الذي يوصل إليهم مصالحهم بلطفه وإحسانه، من طرق خفية عنهم لا يشعرون بها، وهو بمعنى الرؤوف.

قال العلامة ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في النونية (١٧٩) رقم (٣٣٠٠ - ٣٣٠٢):

وهو اللطيف بعبده ولعبده ... واللُّطْف في أوصافه نوعانِ

إدراك أسرار الأمور بخبرةٍ ... واللُّطْف عند مواقع الإحسانِ

فيُريك عزَّته ويُبدي لُطْفَه ... والعبد في الغَفَلات عن ذا الشانِ

ويقرن الله سبحانه وتعالى بينه وبين الخبير، كما في قوله تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك: ١٤]، ومعناه عندئذ: "الذي لطف علمه بما في القلوب؛ الخبير بما تُسِره وتضمره من الأمور، لا تخفى عليه من ذلك خافية".

ومن الأدلة على علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات: إخباره سبحانه وتعالى في مواطن كثيرة من كتابه بتفاصيل الأمور المعيَّنة، كإخباره عن قصص الأنبياء مع أقوامهم، وما آل إليه حالهم.

ومن الأدلة أيضًا: أنه لو لم يكن عالمًا بها لكان جاهلًا، والجهل نقص يتنَزَّه الله

عنه، فوجب أن يكون عالما بها.

ومن الأدلة أيضًا: أن نفيَ علم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات نفيٌ لعلمه بالأشياء؛ لأن الكليات لا وجود لها خارج الذهن؛ وإنما الموجود خارج الذهن: الجزئياتُ المعيَّنة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٩٥): "فإن لم يعلم المعيَّنات لم يعلم شيئًا من الموجودات، إذ الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان، فمن لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شيئًا من الموجودات".

ومن الأدلة أيضًا: أن من المخلوقات من يعلم بعض الجزئيات، والعلم بها صفة كمال؛ فوجب أن يكون الله سبحانه عالمًا بها، لأن كل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه، لأمرين:

الأول: أنه سبحانه وتعالى أكمل من المخلوق، فيمتنع أن يوصف المخلوق بكمال ويكون الرب عَزَّوَجَلَّ عاريًا عنه؛ لأنه الأكمل.

الثاني: لأنه هو الذي أعطى المخلوق ذلك الكمال، فمعطي الكمال لغيره أولى وأحرى أن يكون هو موصوفًا به.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١٠/ ١٧٣): "بل مخلوقه له علم بالكلي والجزئيات، فالخالق أولى بذلك".

وإذا ثبت علمه ببعض الجزئيات؛ ثبت علمه بها كلها؛ إذ لا فرق بين جزئية وأخرى، ولأنه لم يقل أحد من الناس أنه يعلم بعض الجزئيات دون بعض، فهم إما مثبتون لعلمه بها كلها، وإما نافون. والله أعلم.

قال العلامة ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في النونية (٤٤) رقم (٥٢٦ – ٥٢٩) في بيان شمول علم الله سبحانه وتعالى:

وهو العليم بما يُوسوِس عبدُه ... في نفسه من غير نطق لسانِ

بل يستوي في علمه الداني مع الـ ... ـقاصي وذو الإسرار والإعلانِ

وهو العليم بما يكون غدًا وما ... قد كان والمعلوم في ذا الآنِ

وبكل شيء لم يكن لو كان كيـ ... ـف يكون موجودًا لدى الأعيانِ

والحاصل أن علم الله سبحانه وتعالى شامل لكل شيء على وجه التفصيل، ولا يخرج عنه شيء، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

إثبات العلم لله سبحانه وتعالى، وشموله لكل شيء؛ شموله لما يتعلق به ﷻ، وشموله لما كان في الماضي، وشموله لما لا يقع، وشموله لما سيكون في المستقبل، وشموله للجُزئيَّات أمر لم يخالف فيه بالجملة أحد من المنتسبين للإسلام، وإنما خالف في ذلك طائفتان:

الأولى: القدرية الأوائل الذين أنكروا علمه بالمستقبل، ومن تبعهم كالرافضة الذين قالوا بالبداء.

الثانية: الفلاسفة الذين أنكروا علمه بالجزئيات.

وليس مع واحدة منهما دليل صحيح، بل أوهام ظنوها حقائق وأدلة.

أما القدرية الأوائل؛ وهم غلاة القدرية، وقد تقدم وصفهم وبيان اتفاق سلف الأمة على تكفيرهم، وقد قال الشافعي رحمه الله: "ناظروا القدرية بالعلم؛ فإن أقروا به خُصموا، وإن أنكروا كفروا".

وقال عبد الله بن أحمد في السنة (٢/ ٣٨٥) رقم (٨٣٥): "سمعت أبي رحمه الله وسأله علي بن الجهم عمن قال بالقدر يكون كافرًا؟ - قال: إذا جحد العلم؛ إذا قال إن الله ﷻ لم يكن عالمًا حتى خلق علمًا فعلم؛ فجحد علم الله ﷻ فهو كافر".

ومذهب هؤلاء واضح البطلان، جلي المخالفة لما علم بالدليل القاطع من الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

أما الكتاب والسنة؛ فالآيات والأحاديث الكثيرة المتتابعة على إثبات علم الله سبحانه وتعالى، كما سبق سياق بعضها، وسبق أيضًا سياق الإجماع.

وأما العقل؛ فمن وجوه:

الأول: أن العلم صفة كمال، ونقيضه الجهل صفة نقص، والله سبحانه متصف بالكمال ومنزَّه عن النقص؛ فوجب أن يوصف بالعلم وينزه عن النقص.

الثاني: أن العلم مقتضى الربوبية، ولا ربوبية بغير علم؛ إذ كل صفات الربوبية، وعلى رأسها الصفات التي هي خصائص الربوبية: الخلق والرزق والتدبير والملك ونحوها، كلها مبناها على العلم، فنفي العلم نفي للربوبية من أصلها، يوضحه:

الثالث: أن نفي العلم يستلزم لوازم باطلة:

أولها: نفي الخلق، إذ الخلق مبني على العلم كما تقدم تقريره، ونفي الخلق نفي لأمر من أعظم المسلمات، وهو مكابرة لا تقع إلا من أحمق.

ثانيها: نفي المشيئة عن الله سبحانه لأن المشيئة لا تكون إلا عن علم كما تقدم.

ثالثها: إثبات شركاء لله سبحانه في ربوبيته، لأن العلم إذا عدم؛ تساوى الرب مع غيره في جهل الأشياء، بل يكون بعض المخلوقين أعلم ببعض الأشياء من الرب سبحانه وتعالى، وهذا كفر صريح وشرك بيِّن، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ولكون هذا المذهب في منتهى البطلان؛ فقد قلَّ أو انقرض من ينكره اليوم ، قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا المذهب في المفهم (١/ ١٣٢ - ١٣٣): "وقد تُرك اليوم، فلا يعرف من يُنسب إليه من المتأخرين من أهل البدع المشهورين، والقدرية اليوم مطبقون على أن الله تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها".

وأما الفلاسفة، فالخلاف واقع بين فلاسفة الإسلام جراء اختلافهم في فهم مذهب الفلاسفة الأولين كأرسْطو وأفْلاطون ونحوهما، ويتمثل هذا الخلاف في رأيين:

أولهما: رأي الغزالي وغيره ممن ذهب إلى أنهم ينكرون علم الله سبحانه بالجزئيات، وصرح بكفرهم لثلاثة أمور هذا أحدها، وجعل لهم في إنكار علمه بالجزئيات سبحانه وتعالى مذهبين:

الأول: إنكار العلم بالجزئيات مطلقًا.

الثاني: الزعم بأنه يعلم الجزئيات علمًا كليًّا.

ثانيهما: رأي ابن رُشْد الذي ذهب إلى أن الفلاسفة لا ينكرون علمه بالجزئيات، وأن من حكى هذا عنهم؛ فقد غلط عليهم ولم يفهم مذهبهم، وأن صواب مذهبهم أنهم "يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك لأن علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدًا وذلك غاية الجهل".

فهم - في نظره - يرون أن علمه تعالى مختلف عن علمنا، في كليات الأمور وجزئياتها، لأن الأمور كلياتها وجزئياتها معلولة عن علمه تعالى، وعلمه منزه عن أن يوصف بأنه كلي أو جزئي.

وابن رشد في فهمه لمذهبهم على هذا النحو مخالف لمن سبقه من أئمة الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سيْنا، ومخالف كذلك لأبي البركات ابن مَلكا صاحب "المعتبر"، والطُّوسي.

وهذا المسلك من ابن رشد إنما كان لتعظيمه الشديد للفلاسفة الأولين،

ومحاولته الجاهدة للتوفيق بين مقالاتهم وشرع الرب ﷻ، وبيان أن ما ذهبوا إليه هو من جنس ما ذهب إليه مبتدعة الإسلام، وليس كفرًا، وعلى ذلك بنى كتابه: "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" كما يظهر من اسمه، وحمل على أبي حامد الغزالي لتصريحه بكفرهم حتى إنه نقض كتابه "تهافت الفلاسفة" بـ "تهافت التهافت"، بيَّن فيه وهم أبي حامد على الفلاسفة الأولين، وخطئه في حكاية مذهبهم وإكفارهم.

وليس الأمر كما قاله ابن رشد؛ بل مقالاتهم التي لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين لا من أهل البدعة ولا من أهل السنة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (٩/ ٣٩٧) في طريقة ابن رشد هذه: "وأما ما ذكره من أن الفلاسفة لا يقولون إنه لا يعلم الجزئيات، بل يرون أنه لا يعلمها بالعلم المحدث وإنكاره أن يكون المشاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه بجزئيات العالم؛ فهذا يدل على فرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل، وعدم معرفته بتحقيق مذهبهم؛ فإنه دائمًا يتعصب لأرسطو صاحب التعاليم المنطقية والإلهية".

وما احتج به ابن رشد في انتصاره للفلاسفة من أنهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم يحصل للإنسان في النوم من قِبَل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه - يعني أن العلم عندهم سبب الإنذار بالجزئيات -؛ فباطل وذلك لأنهم يرون أن هذا العلم الحاصل لهم إنما هو فيض فاض من العقل الفعال والنفس الفلكية، فهي المنذر به.

فإذا تبين فساد ما ذهب إليه ابن رشد؛ فالأقوال في مذهب الفلاسفة هي ما حكاها الغزالي.

وقد ذكرها أيضًا الشهرستاني في كتابه "نهاية الإقدام" حيث قال: "وذهبت قدماء

الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده أي لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال.

وذهب قوم منهم إلى أنه يعلم الكليات دون الجزئيات، وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعًا على وجه لا يتطرق إلى علمه تعالى نقص وقصور".

فالأول والثاني هما ما حكاهما الغزالي، والثالث شبيه بما ذكره ابن رشد[١].

فخلاصة مذهبهم أنهم يرون أن الله سبحانه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان ويكون قولًا واحدًا[٢].

ثم منهم من ينكر علمه بالجزئيات مطلقًا، كما ذهب إليه أرسطو، ومنهم من يقول يعلمها بعلم كلي، كما ذهب إليه ابن سينا، ومن ذلك قوله في الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٩٥ - ٢٩٦): "فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر".

(١) هذا هو المشهور من كلام الفلاسفة ومذاهبهم، وقد حكى شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ لهم قولًا رابعًا، وهو القول بأن الله يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات على اختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت، كما ذكر ذلك أبو البركات في "المعتبر"، قال شيخ الإسلام: "وهذا القول ينزع إلى قولين: أحدهما القول الذي اختاره ابن رشد الذي قربه من التغير ولم يجب عنه، والثاني: التزام هذا اللازم وبيان أنه ليس بمحذور، وهذا قد اختاره أبو البركات كما يختاره طوائف من المتكلمين كأبي الحسين والرازي وغيرهما وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب والسنة وذكره أئمة السنة" درء التعارض (٩/ ٤٠١ - ٤٠٢). ومقصوده رَحِمَهُ اللهُ أن الفلاسفة منهم من نحا منحى إنكار لوازم العلم بالجزئيات، كابن رشد، ومنهم من التزم ذلك، وهو لازم حق دلت عليه الأدلة.

(٢) كما حكى الغزالي اتفاقهم على ذلك، انظر: تهافت الفلاسفة (٢٠٦)، ونقل اتفاقهم كذلك: أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي في: "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول" (٢٣٣).

وبيان هذا المذهب أن يقال: إن الجزئيات المتغيرة يعلمها الله سبحانه، لكن علمه بها لا يدخل تحت زمان أو مكان، فالله عند هؤلاء عالم بذاته، وعلمه بذاته يقتضي أن يعلم أنه علة للموجودات كلها، فإذا علم ذاته وعلم كونه علة للموجودات؛ علم أنه عالم بالقوانين والأسباب الكلية التي تحكم العالم، وعلم ارتباطها بمسبَّباتها، فإذا علم وقوع السبب؛ علم وقوع المسبب، لكن لا في زمان معين ولا مكان معين، وهذا معنى إطلاقهم أن الله عالم بكل شيء.

مثال ذلك: الكسوف، فالله سبحانه يعلم أن كسوفًا سيكون، بعلمه بأسبابه، لكنه لا يعلم الزمن الذي سيكون فيه الكسوف، في أي سنة أو شهر أو يوم أو ساعة، ولا يعلم المكان الذي سيكون فيه الكسوف، فعلمه بالكسوف علم كلي تابع لعلمه بأسبابه الكلية، لأنه علم ثابت لا يتغير، وأما علمه بزمانه ومكانه فهو متغير فلذلك لم يصح أن يوصف به.

ثم هذه الجزئيات يعلمها الباري علمًا واحدًا متجانسًا، ولا يعلم كل جزئي منها على حدة، قال ابن سينا في الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٨٦ - ٢٨٩): "إشارة: الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسباب منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به، كالكسوف الجزئي؛ فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تعقل الكليات، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده".

وهذا القول راجع في حقيقته إلى إنكار علمه بالجزئيات من أصله - كما هو القول الأول - لأن العلم بالجزئيات مجردًا عن الزمان والمكان ونحوهما غير معقول، إذ هذه الجزئيات حاصلة في زمان ومكان ومختلفة شخصًا، فنفيها عنها نفي للعلم بها من أصله، إذ مجرد العلم بأسبابها وعللها دون العلم بحقيقتها علمًا محيطًا

بها ليس علمًا بها، وإنما العلم الحقيقي بها هو العلم بأسبابها وعللها وأوصافها، ثم العلم بها بعد وقوعها على ما هي عليه.

فالفلاسفة جعلوا مجرد علم عللها وأسبابها علم بها، وهذا باطل، لأن من علم بأن زرعًا ينبت إذا سقي البذر، لكن لا يعلم أي زرع هذا الذي ينبت، ولا في أي أرض ولا في أي موسم أو يوم؛ لا يعلم حقيقة هذا الزرع.

وقد صرح ابن سينا بأن الله قد لا يعلم وقوع الجزئي فقال (٣/ ٢٨٧): "ثم ربما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع".

فالجزئي إنما كان جزئيًّا لأن تصوره مانع من وقوع الشركة فيه سواء، وإذا لم يمكن ذلك فليس بجزئي وإنما هو كلي.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١٠/ ١٦٣): "ففي الجملة؛ الجزئي لا يكون جزئيًّا إلا إذا انحصر شخصه ومنع تصوره من وقوع الشركة فيه. . . فلا يعلم على وجهه إن لم يعلم وقته المعين، وحينئذ فيكون العلم به قبل وقته وإلا فإذا علم أنه متى حصل كذا على وجه كذا حصل الكسوف فهذا كلي وإن علم أنه لا بد أن يحصل فإنه كلي من حيث الزمان فإن تصوره لا يمنع اشتراك الأزمنة فيه فلم يعلم إلا على وجه كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه".

ولما كان الأمر كذلك - أن مآل القولين واحد على التحقيق -؛ فسأسوق شبههما مساقًا واحدًا، إذ الشبه الحاملة لهم على ذلك واحدة، فقد استدلوا لمقالتهم بشبه باطلة منها:

أولًا: أنه لو تعلق علم الله تعالى بالجزئيات للزمه التغير والتجدد بتغير المعلوم وتجدده، فيلزم من ذلك التغير الكثرة في ذات الله تعالى، وهو الواحد الأحد.

قال ابن سينا في الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٩٥ - ٢٩٦): "فالواجب الوجود

يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر".

وقال في النجاة (٢/ ١٠٣): "لا يجوز أن يكون عاقلًا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلًا زمانيًّا متشخصًا، بل على نحو آخر نبينه، فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات".

ثانيًا: أن العلم بالجزئيات يحتاج إلى حواس تُدرك بها، ومعرفة مقدمات توصل إليها، كما يحتاج إلى تصور وتخيل، والرب منزه عن هذا، ففي هذا الوصف ما يتضمن افتقار الله إلى غيره.

وقبل الرد عليهما تجدر الإشارة إلى أن مذهب الفلاسفة في هذا المقام هو فرار من تشبيه الله بخلقه، فإنهم لما لم يعقلوا من هذا إلا ما يثبت للمخلوق؛ نفوه عن الرب سبحانه تنزيهًا له.

وللمتكلمين أجوبة على مذهب الفلاسفة هذا متنوعة بتنوع مشاربهم، إلا أنها لا تشفي عليلا ولا تروي غليلًا، ولهذا نازعهم فيها ابن رشد وأفسدها عليهم، وإن كان حاصل رده عليهم ليس له طائل، بل مآل كلامه هو نفس ما يؤول إليه كلامهم.

وجواب هاتين الشبهتين مبني على مسألة مهمة، وهي التفريق بين علم الظهور وعلم الله السابق، مع بيان أن علم الظهور لا ينافي العلم السابق، وستأتي هذه المسألة تحت قاعدة: "علم الظهور لا ينافي علم الله السابق".

أما الشبهة الأولى؛ فهي مبنية عند الفلاسفة على أصل من أصولهم، وهو منع

قيام الحوادث بالرب ﷻ، لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وبناءً على ذلك نفوا قيام الصفات به ﷻ، الذاتية منها والفعلية.

قال شيخ الإسلام في درء التعارض (١٠/ ٨٢): "ومعلوم أنه إنما دعاهم [أي الفلاسفة] إلى ذلك: القول بنفي الصفات والأحوال الاختيارية التي تقوم بذات الله وظنهم أن ذلك مستلزم للكثرة التي يجب نفيها ومستلزم لتغير الأحوال الذي يجب نفيه".

وجوابها من وجوه:

الأول: أن من يعلم الأشياء أكمل ممن لا يعلمها، فأن يعلم الجزئيات أكمل من أن لا يعلمها - وإن قدر لزوم التغير ونحوه عليه -.

الثاني: أن الأدلة بأنواعها النقلية والعقلية دلت على اتصاف الله سبحانه بالصفات الذاتية والفعلية فيجب إثباتها له، وما لزم على ذلك من لوازم فهو حق؛ لأن لازم الحق حق.

الثالث: أن هذا لزوم غير صحيح لثبوت الفرق بين العلم القديم وعلم الظهور على ما سيأتي، وملخص ذلك: العلم السابق هو علم الله بكون الشيء ووجوده، وعلم الظهور هو علم بأنه سيكون، وعلم الله سبحانه وتعالى ليس كعلم المخلوقين، فلا يلزم من كونه ﷻ يخبر بحصول علم له سبحانه وتعالى بشيء بعد وقوعه أن ذلك العلم كان مسبوقًا بجهل، بل علمه سبحانه علم تام كامل لم يسبق بجهل ولا يلحقه نسيان ولا تعتريه أي صورة من صور النقص، ومذهب أهل السنة في هذه المسألة مبني على أن العلم التابع لوقوع المعلوم أمر ثبوتي، وليس نسبة عدمية أو إضافية.

الرابع: أن نفي العلم بالجزئيات - مباشرة كقول أرسطو، أو مآلًا كقول ابن سينا - أعظم نقصًا من إثبات هذه اللوازم - على فرض كونها نقصًا - فلا يجوز التزام

أعظم النقصين حذرًا من أدناهما.

الخامس: أن لفظ "التغير" و"الكثرة" ألفاظ مجملة، فإن أريد بها أن علم الله السابق يتغير بحدوث هذه الجزئيات فهو باطل، وإن أريد بأن العلم التابع لوقوع المعلوم هو قدر زائد عن العلم السابق، وأن حصوله مشروط بوقوع الجزئي فهذا حق دلت عليه الأدلة كما سيأتي.

السادس: أنكم تقولون الخلق لزم عن ذاته، والعلم لزم عن ذاته، فإن كان العلم يوجب التغير والكثرة؛ فالخلق يوجب ذلك من باب أولى، وإن لم يكن الخلق موجبًا لذلك؛ فألا يكون العلم موجبًا له من باب أولى، فإن الذي يلزم في العلم؛ يلزم في الخلق من باب أولى، وإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له مما يوجب نقصًا له وكمالًا به؛ فأن لا يوجب كونها معلومة له نقصًا له وكمالًا به من باب أولى.

السابع: أن العلم لازم له سبحانه، لا ينفك عنه بحال، وليس شيئًا متجددًا، فليس كماله بغيره، بل بعلمه الذي هو من لوازم ذاته، فكونه متعلقًا بغيره لا يقدح فيه كما لا يقدح بالقدرة تعلقها بالمقدور من باب أولى، لأن العلم متعلق به وبغيره، وأما القدرة فلا تكون إلا على غيره.

الثامن: أن هذه الجزئيات هي مخلوقات الله سبحانه، وليس في الوجود إلا الله ومخلوقاته، وهذه المخلوقات لا وجود لها إلا به، فتعلق ذاته بهم أعظم من تعلق صفاته بهم، وإذا لم يكن في تعلق ذاته بهم نقصٌ؛ فليس في تعلق صفاته بهم نقص، وصفاته من علم وقدرة وغيرها من لوازم ذاته، ووجود ذاته بدون لوازمها ممتنع باتفاق العقلاء.

الشبهة الثانية: أن العلم بالجزئيات يحتاج إلى حواس تُدرك بها، ومعرفة مقدمات توصل إليها، كما يحتاج إلى تصور وتخيل، والرب منزه عن هذا، ففي هذا الوصف

ما يتضمن افتقار الله إلى غيره.

جوابها من وجوه:

الأول: أن هذا القول مبني على تشبيه الخالق بالخلوق، وهذا باطل، فعلم الله سبحانه ليس كعلمنا، سواء العلم الأول، أو علم الظهور.

الثاني: أن القول بأنه بحاجة لحواس أو تخيل، هذا في حق المخلوق، وأما في حق الخالق سبحانه فتدرك الجزئيات بما اتصف به من صفات العلم والسمع والبصر ونحوها، يوضحهما:

الثالث: أن يقال: ماذا تريد بالحواس؟ فإن أردت بها أن يكون له سمع وبصر فهذا حق دلت عليه النصوص الشرعية، وإن أردت غير ذلك فبينه، فنفي السمع والبصر بذريعة كونهما حواسًّا باطل، مع التنبيه على أن إطلاق الحواس في حقه سبحانه غير جائز.

الرابع: أن غير الجزئيات كالسموات والأرض - ونحوهما مما لا يتغير - هي محسوسة أيضًا، فيلزم نفي علمه بها لحاجته إلى حواس ليدركها بها، وهذا باطل.

(باب علم الظُّهور لا ينافي علم الله السابق)

لا يزال الحديث في هذه القاعدة موصولًا بمرتبة العلم؛ من جهة علاقة العلم القديم بعلم الظُّهور وأنه لا تنافي بينهما.

والمقصود بعلم الظُّهور هنا: "العلم الذي يتعلق بالمعلوم بعد وجوده، وهو العلم الذي يترتب عليه المدح والذم، الثواب والعقاب".

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إن إبليس لما سأل الله تعالى النظرة فأنظره قال: لأغوينهم ولأضلنهم ولآمرنهم بكذا، ولأتخذن من عبادك نصيبًا مفروضًا، وليس هو في وقت

هذه المقالة مستيقنًا أن ما قدره فيهم يتم، وإنما قاله ظانًّا، فلما اتبعوه وأطاعوه صدَّق عليهم ما ظنه فيهم فقال تعالى: وما كان تسليطنا إياه إلا لنعلم المؤمنين من الشاكِّين يعني نعلمهم موجودين ظاهرين، فيحق القول ويقع الجزاء".

وقال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره (٦/ ٣٩٧) في قوله تعالى: {إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ} [سبأ: ٢١]: "أراد علم الوقوع والظُّهور، وقد كان معلومًا عنده بالغيب".

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره (٢١/ ٣١٢) في قوله تعالى: {لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ} [الجن: ٢٨]: "ليعلم الله ذلك علم مشاهدة كما علمه غيبًا".

وقال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في القواعد الحسان لتفسير القرآن (١٢٣): "القاعدة الثامنة والأربعون: متى علق الله علمه بالأمور بعد وجودها، كان المراد بذلك العلم الذي يترتب عليه الجزاء. . . وقد ورد عدة آيات يخبر بها أنه شرع وقدر كذا؛ ليعلم كذا، فوجه هذا: أن هذا العلم الذي يترتب عليه الجزاء، وأما علمه بأعمال العباد وما هم عاملون قبل أن يعملوا، فذلك علم لا يترتب عليه الجزاء، لأنه إنما يجازي على ما وجد من الأعمال، وعلى هذا الأصل نزل ما يرد عليك من الآيات".

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير القرآن؛ الحجرات إلى الحديد (٤٢٤) في قوله تعالى: {وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ} [الحديد: ٢٥]: "المراد علم الظُّهور الذي يترتب عليه الثواب أو العقاب".

وقد دل القرآن في مواطن كثيرة على إثبات علم الظهور، ومن ذلك:

قوله تعالى: {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ} [آل عمران: ١٤٢].

وقوله تعالى: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ

أَخْبَارَكُمْ} [محمد: ٣١].

وقوله تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ} [البقرة: ١٤٣].

وقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ} [المائدة: ٩٤].

وقوله تعالى: {فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ} [العنكبوت: ٣].

وغير ذلك من الآيات.

ومقصود هذه القاعدة بيان العلاقة بين العلم السابق وعلم الظُّهور، وأن ثبوت علم الظُّهور لله سبحانه وتعالى لا ينافي علمه السابق.

وقد تقدمت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على إثبات علم الله سبحانه وتعالى السابق، وأنه متعلق بكل شيء، كما تقدم كذلك تعريف علم الظُّهور.

والعلم بصفة عامة ينقسم إلى قسمين:

- علم سابق على وقوع الشيء: وهو العلم بأنه سيكون، سواء كان أزليًّا كعلم الله سبحانه وتعالى، أو حادثًا كعلم المخلوق بما علَّمه ربه تبارك وتعالى.

- وعلم لاحق: وهو الذي يتعلق بالمعلوم بعد وجوده.

والفرق بينهما أن العلم السابق لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ولا أي أثر من الآثار التي تقوم عليها الأحكام الشرعية؛ فلا يعاقب اللهُ سبحانه وتعالى لفضله وعدله الإنسانَ على مخالفةٍ علمها منه في الأزل - مع أنها ستقع منه حتمًا -، بل تتوقف المؤاخذة على وقوع مقتضيها في الشاهد، وكذا سائر الآثار المترتبة على المؤاخذة، كفراق الزوجة أو رد الشهادة ونحو ذلك، وكذا لا يثيبه إلا على ما وقع منه من الحسنات، وما تبعها من آثار إن كانت متعدية، كالصدقة الجارية.

وأما علم الظُّهور، فهو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب وجميع الآثار المترتبة عليهما.

وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة في هذه القاعدة هو في مسألتين:

الأولى: في إثبات علم الظُّهور وأنه غير العلم السابق.

الثانية: في أن علم الظُّهور لا يقدح في العلم السابق.

أما الأولى: فهي مسألة كبيرة دقيقة، وهي مبنية على مسألة أخرى في باب الصفات، وهي: هل هذا العلم التابع لوقوع المعلوم أمر ثبوتي؟ أم أنه نسبة عدمية وإضافة فقط بين العلم السابق والمعلوم؟

والذي عليه عامة السلف وأئمة السنة والحديث أنه أمر ثبوتي كما دل عليه النص؛ وهذا كما في قوله تعالى: {وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ} [التوبة: ١٠٥]، فقد أخبر بحصول الرؤية بعد وقوع المرئي.

ومعنى هذا الأمر الثبوتي هنا: علم الله بكون الشيء ووجوده - وقت كَونه -، وهذا غير العلم بأنه سيكون - قبل كونه -، فإذا ثبت وجود أمر ثبوتي هو غير العلم القديم؛ لم يعد هناك ما يُشْكل في إثبات علم الظُّهور.

يوضحه: أن الله سبحانه وتعالى لم يخبر بعلمه له بعد وجوده فحسب؛ بل أخبر سبحانه في مواطن كثيرة بأنه يراه بعد وجوده؛ كما قال تعالى: {وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ} [التوبة: ١٠٥]، وكذا أخبر بأنه يسمعه بعد وقوعه؛ كما قال تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ} [المجادلة: ١].

قالت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات؛ لقد جاءت خولة إلى رسول الله ﷺ تشكو زوجها، فكان يخفى علي كلامها، فأنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: {قَدْ سَمِعَ

اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا} الآية"(١).

ومعلوم قطعًا أن السمع والبصر إنما يتعلقان بالموجود بعد وجوده، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم، وإخباره سبحانه وتعالى عن رؤيته وسماعه إخبار عن العلم به كذلك، ولهذا كان ابن عباس رضي الله عنهما يفسرها بالرؤية فيقول: {إِلَّا لِنَعْلَمَ}: إلا لنرى.

قال شيخ الإسلام رحمه الله في درء التعارض (١٠/ ١٧٤): "ففسر [أي ابن عباس] العلم المقرون بالوجود بالرؤية، فإن المعدوم لا يرى بخلاف الموجود، وإن كانت الرؤية تتضمن علمًا آخر".

وهذا كما لا يخفى تفسير باللازم، فرؤية الشيء بعد وجوده، وكذا سماعه بعد

(١) أخرجه مطولا ومختصرا، أحمد (٦/ ٤٦)، والدارمي في الرد على المريسي (ص ٤٠٤)، وابن ماجه (٢٠٦٣)، وإسحاق بن راهوية (٧٣١)، والحاكم (٢/ ٤٨١)، وابن جرير (٢٨/ ٥)، وأبو يعلى (٤٧٨٠)، والنسائي في التفسير (٥٩٠)، والإسماعيلي في معجمه (١/ ٤٥١ - ٤٥٢)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٧٨، رقم ٦٢٥)، وأبو الشيخ في العظمة (١٩١)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٦٨٩)، والبيهقي في السنن (٧/ ٣٨٢)، وفي السنن الصغير (٣/ ١٣٨)، وفي معرفة السنن والآثار (١١/ ١١٥)، وفي الأسماء والصفات (٣٨٥) وعلقه البخاري بصيغة الجزم عن الأعمش، قبل الحديث (٧٣٨٦) والحديث صححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال ابن منده في التوحيد (٣/ ٥١، رقم ٤١٤): هذا حديث مجمع على صحته رواه جماعة عن الأعمش، وصححه ابن عساكر في معجم الشيوخ (١/ ١٦٣)، وقال شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٠): إسناده ثابت، وصححه الحافظ في تغليق التعليق (٥/ ٣٣٩)، وصححه العلامة الألباني في الإرواء (٧/ ١٧٥)، وقال العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (١٥٨٣): إسناده صحيح على شرط مسلم، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٤٠/ ٢٢٨): إسناده صحيح على شرط مسلم.

وقوعه من لازمها العلم به، فيلزم من الرؤية والسماع العلم بالمرئي والمسموع، ولا يلزم من العلم بالشيء رؤيته وسماعه؛ لأن الرؤية والسماع إنما يتعلقان بالموجود، والعلم أعم منهما؛ فإنه يتعلق بالمعدوم والموجود.

فالشاهد أنه سبحانه وتعالى أخبر بحصول الرؤية والسماع بعد الوقوع؛ فيلزم منه حصول علم به بعد الوقوع هو غير العلم السابق.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن في تفسير: {إِلَّا لِنَعْلَمَ} خمسة أقوال:

الأول: إلا ليعلم رسولي وحزبي وأوليائي؛ على عادة العرب في إضافة ما فعلته أتباع الرئيس إلى الرئيس، وما فُعل بهم إليه، وهو اختيار ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ.

الثاني: إلا لنميز أهل اليقين.

الثالث: إلا لنرى. وهذا والذي قبله رويا عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

الرابع: إلا لنبين لكم أنا نعلم.

الخامس: إلا لتعلموا أنتم، إذ كنتم جهالًا به قبل أن يكون، فأضاف العلم إلى نفسه، على وجه الترفق بعباده، واستمالتهم إلى طاعته.

والأقوال: الثاني والثالث والرابع متقاربة؛ إذ مرجعهما إلى إظهار العلم السابق بالشيء، وكذا الأول والخامس مرجعهما إلى تأويله بعلم العباد.

فيتحصل من هذه الأقوال الخمسة قولان:

- أن المراد بذلك علم الظهور والوقوع، وهو اختيار ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ.
- أن المراد به علم العباد.

ولا تنافي بينهما؛ إذ بوقوع المعلوم يعلمه الله سبحانه موجودًا، علمًا يترتب عليه الثواب والعقاب، ويعلمه العباد أيضًا بعد أن لم يكونوا عالمين به، فيجتمع فيه الأمران، والله أعلم.

ومما يوضح هذا أيضًا: شمول علم الله سبحانه وتعالى للموجود والمعدوم، مع إجماع العقلاء قاطبة على الفرق بينهما، فهذا الشيء المعيَّن الذي كان معدومًا ثم وجد؛ لا شك أن تعلق علم الله سبحانه وتعالى به معدومًا غير تعلقه به موجودًا، مع التنبيه على أن تحقق وقوع المعلوم بالنسبة لله سواء؛ فلا فرق بين ما علم أنه يقع وما علم أنه وقع.

وأما الثانية: - وهي محور القاعدة -، فيدل عليها أمور:

الأول: أن الله ﷻ هو الذي أخبر بثبوت علم الظُّهور مع إثباته سبحانه وتعالى للعلم السابق، فلو كان قادحًا فيه لكان كلام الله متناقضًا، والله سبحانه منَزَّه عن ذلك.

قال شيخ الإسلام رحمه الله في الرد على المنطقيين (٤٦٥): "وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعًا في القرآن، مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله".

الثاني: أن علم الله ﷻ ليس كعلم المخلوقين، فلا يلزم من كونه سبحانه وتعالى يخبر بحصول علم له بشيء بعد وقوعه أن ذلك العلم كان مسبوقًا بجهل، بل علمه سبحانه علم تام كامل لم يسبق بجهل ولا يلحقه نسيان ولا تعتريه أي صورة من صور النقص، ومن كمال علمه سبحانه: علمه بالشيء قبل وجوده، وعلمه به بعد وجوده، قال شيخ الإسلام رحمه الله: "وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده، ثم لما خلقه علمه كائنًا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون؛ فهذا هو الكمال".

الثالث: أن علم الله ﷻ هو علم بالشيء على ما هو عليه، فإذا علم الله سبحانه وتعالى وقوع شيء على صفة ما؛ كأن يعلم أن زيدًا يقتل عمرًا بسيف؛ فلا بد أن يقع معلومه، بأن يَقتل زيدٌ عمرًا، على الصفة نفسها وبالسيف نفسه، ولا يمكن ألا يُقتل

عمرو، أو أن يُقتل بسكين مثلًا.

فالقتل - على هذه الصفة - برز من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، بأن صار واقعًا بعد أن كان مقدرًا.

وبعلمه سبحانه به بعد وقوعه، لم يحصل له علم لم يكن موجودًا، وإنما هو العلم السابق، مع علم آخر هو علم بوقوع القتل في الوجود وخروجه إلى عالم الشهادة بعد أن كان مقدَّرًا، يوضحه:

الرابع: أن متعَلَّق العِلْمين مختلف، فالعلم السابق يتعلق بالمقدَّر، وعلم الظهور يتعلق بالموجود، فاختلاف متعلقهما يدفع تنافيهما ويردُّه.

فالحاصل أن علم الظهور لاينافي علم الله السابق، والله أعلم.

وقد خالف أهلَ السنة والجماعة في هذه القاعدة طوائفُ من المخالفين:

الطائفة الأولى: وهم القدرية الغلاة والفلاسفة الذين ينفون علمه بالمحدَثات إلا بعد حدوثها، وقد سبقت حكاية مذهبهم والرد عليها فأغنى عن إعادته هنا.

الطائفة الثانية: ما ذهب إليه الجهم بن صفوان، فقد ذهب إلى إثبات علوم حادثة لله سبحانه، وأن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه علومًا متجددة لا في محل، بها يعلم العلوم الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها، وكلها لا في محل، ووافق جهمًا على هذا القول: هشَام بن الحَكم.

واستدل جهم على مقالته هذه بأن العلم بأن الشيء سيقع غير العلم بأنه وقع، فالله سبحانه لو علم الشيء قبل حدوثه بالعلم القديم، ثم وقع فإنه لا يخلو: إما أن يبقى علمه بهذا الشيء على ما هو عليه، أو لا يبقى، فإن كان الأول فهو جهل، لثبوت الفرق بين العلم بالشيء واقعًا والعلم بأنه سيقع، وإما أن لا يبقى فيلزم أنه تغير، وهو

محال في حق الله سبحانه.

وإذا ثبت أن علمه سبحانه محدث، فلا يخلو: إما أن يحدث في ذاته سبحانه، أو في محل، فإن كان الثاني فيلزم أن يكون المحل هو المتصف به دون الله سبحانه، وإن كان الأول: كان الباري محلًّا للحوادث، ولزم حدوث التغير فيه، وكلاهما باطل، فتعين أنه لا في محل، فهروبًا من هذا وذاك: أثبت علمًا حادثًا، لكنه غير قائم به سبحانه، بل لا في محل!

واستدل هشام على قوله بأن الله إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن عالمًا بها بشبهتين:

الأولى: أنه لو كان لم يزل عالمًا لكانت المعلومات لم تزل لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود.

الثانية: أنه لو كان عالمًا بما يفعله عباده لم يصح التكليف.

هذا بالإضافة إلى ما استدل به الجهم من شبه، إلا أنه عبر بالتجدد بدلًا من التغير.

وقد حُكي هذا القول عن الزرارية أيضًا أتباع زرارة بن أعين الرافضي، حكاه عنهم الأشعري والبغدادي.

وقول هذه الطائفة في غاية البطلان، وهو مخالف للأدلة القاطعة من الكتاب والسنة والإجماع على تقدم علم الله سبحانه، وقد سبق سياق شيء منها.

الطائفة الثالثة: وهم الذين يقولون: إنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم.

وهو قول الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث

من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة.

قال الشهرستاني: "قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه على طريقته -: لا يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال ولا تتجدد له صفة، بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق أو تجدد حال له لقدمه، والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال".

وقال الغزالي: "الأصل الثامن: أن علمه قديم؛ فلم يزل عالمًا بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته، ومهما حدثت المخلوقات؛ لم يحدث له علم بها، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي".

وقال الآمِدي في أبكار الأفكار (١/ ٣٢٢): "الباري تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المتعلقات، غير متناه بالنظر إلى ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته".

ومعنى التعلق عندهم: "اقتضاء الصفة أمرًا زائدًا على قيامها بالذات، كاقتضاء العلم معلومًا ينكشف به، واقتضاء الإرادة مرادًا يتخصص بها، واقتضاء القدرة مقدورًا، وهكذا. . ."، وهو على قسمين:

- تعلق صلوحي، ومرادهم به: صلاحية تعلق الصفة بالشيء منذ الأزل.

- تعلق تنجيزي، وهو تعلق الصفة بالشيء بالفعل، فإذا كان في الأزل سمي تنجيزيًّا قديمًا، وإن كان بعد ذلك سمي حادثًا.

وهذا التعلق أمر اعتباري عندهم على التحقيق، أي غير وجودي، قال البيجوري في تحقيق المقام على كفاية العوام (١١١): "فهو [أي التعلق] أمر اعتباري. وقيل هو أمر وجودي، وقيل واسطة بين الموجود والمعدوم فيكون حالًا، وقيل هو من مواقف

العقول فلا يعلمه إلا الله تعالى، والتحقيق الأول".

والصفات المتعلقة عندهم تنقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام:

الأوّل: ما يتعلق بالممكنات، وهو القدرة والإرادة، ولكن القدرة تعلقها تعلق إيجاد وإعدام، والإرادة تعلقها تعلق تخصيص.

الثاني: ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام، لكن تعلق العلم تعلق انكشاف، وتعلق الكلام تعلق دلالة.

الثالث: ما يتعلق بالموجودات، وهو السمع والبصر

الرابع: ما لا يتعلق بشيء وهو الحياة.

واختلفوا في العلم، هل له تعلقان، صلوحي وتنجيزي، أم أنه ليس له إلا تعلق واحد تنجيزي قديم، فممن ذهب إلى الأول: ابن عاشُور، ووجهه أن تعلق الصفة: تحقق مقتضاها في الخارج لا في ذات موصوفها؛ فلا يفضي ذلك إلى اتصاف الله تعالى بوصف حادث.

وممن اختار الثاني: الأشعري، والسَّنُوسي، والبيجوري، والدَّرْدير، ووجهه أن كل واجبٍ، وكلّ مستحيلٍ، وكلّ جائزٍ فهو منكشف له تعالى بعلمه، لا يخفى عليه شيء؛ لأنّ قول القائل: علم الله يَصلُحُ لكذا، ظاهر الفساد؛ إذ يقتضي أنّ شيئًا لم ينكشف له - تعالى عن ذلك -، فتعلقه تنجيزيٌّ قديم لا غير.

وأيًّا كان فهم متفقون على نفي تجدد علم غير العلم السابق.

وقال بهذا القول أيضًا: الماتريدية، فذهبوا - كالأشاعرة - إلى نفي تجدد شيء ثبوتي، وإنما جعلوا التجدد في التعلقات، قال السعد التفتازاني: "لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث".

وقال أيضًا: "... كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلًّا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات، لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها".

وقال الفرهاري: "وحاصل الدفع أن للعلم تعلقين بالمعلومات، أحدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به من الأزليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار أنه سيوجد، ثانيهما: تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات تحدث عند حدوثها... ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الإلهية بل في متعلقاتها وهي أمور إضافية لا يوجب تغيرها تغيرًا في الصفة القديمة".

وهذا القول أيضًا هو قول طوائف من المعتزلة لكن هؤلاء يقولون: يعلم المستقبلات ويتجدد التعلق بين العالم والمعلوم لا بين العلم والمعلوم.

وقول هؤلاء باطل من وجوه:

الأول: أن مآل كلامهم إلى نفي ما دل عليه القرآن صراحة من تجدد علم الله سبحانه بالشيء المتجدد غير العلم القديم، يوضحه:

الثاني: أن هذا التعلق الذي أثبتوه إما أن يكون أمرًا وجوديًّا أو أمرًا عدميًّا، فإن كان الثاني فقد بطل قولهم من أصله، وإن كان عدميًّا فلم يتجدد لله شيء، إذ العدم لا شيء، وهذا مناف لما أثبتته النصوص من حدوث تجدد.

الثالث: أن حدوث التعلق الذي هو نسبة وإضافة فقط ممتنع، إذ وجود هذا التعلق مشروط بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك، فلا تكون نسبة وإضافة إلا تابعة لصفة ثبوتية، كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية فإنها لا بد أن تستلزم أمورًا ثبوتية.

الرابع: أن مجرى هذا العلم في هذا مجرى باقي الصفات من سمع وبصر ونحوها، فالمسموع والمبصر قبل وجودهما عدمًا، والعدم لا يتعلق به سمع ولا

بصر، ولكن إذا وجد الشيء سُمع وأُبصر، فكذلك العلم بالشيء موجودًا، لا يتعلق به إلا بعد أن يوجد، والله أعلم.

ولما كان التعلق بهذا التعقيد؛ فقد اعترف أكابرهم بصعوبة إدراكه وكونه مما لا يجب على المكلف معرفته.

قال البيجوري في تحفة المريد (١٤٢): "ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لأنها من غوامض علم الكلام، كما نقله الشيخ البرَّاوي عن سيدي محمد الصغير، وذكره الشيخ الشنواني".

(باب من العلم ما هو سببٌ في وجود المعلوم، ومنه ما ليس كذلك)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (٩/ ٣٩٠): "والتحقيق أن كلًّا من العِلمين علم الخالق وعلم المخلوق ينقسم إلى ما يكون له تأثير في وجود معلومه وإلى ما لا يكون كذلك، فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه سبحانه فإن هذا العلم ليس سببًا لهذا الموجود، فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقًا".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتاح دار السعادة (١/ ٣١٤ - ٣١٥): "والصواب أن العلم قسمان: علم فعلي؛ وهو علم الفاعل المختار بما يريد أن يفعله؛ فإنه موقوف على إرادته الموقوفة على تصوره المراد وعلمِه به، فهذا علم قبل الفعل متقدم عليه مؤثر فيه، وعلم انفعالي؛ وهو العلم التابع للمعلوم الذي لا تأثير له فيه، كعلمنا بوجود الأنبياء والأمم والملوك وسائر الموجودات فإن هذا العلم لا يؤثر في المعلوم ولا هو شرط فيه".

وقال صديق حسن خان رَحِمَهُ اللَّهُ في أبجد العلوم (١/ ٣٩) في ذكر تقسيمات العلم:

"الخامس: إلى فعلي ويسمى كليًّا قبل الكثرة، وهو ما يكون سببًا لوجود المعلوم في الخارج، كما نتصور السرير مثلًا ثم نوجده، وانفعالي ويسمى كليًّا بعد الكثرة وهو ما يكون مسببًّا عن وجود العالم بأن يكون مستفادًا من الوجود الخارجي، كما نجد أمرًا في الخارج كالسماء والأرض ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها".

* تنقسم الأدلة على هذه القاعدة إلى قسمين: الأدلة على العلم السببي، والأدلة على العلم غير السببي.

الأدلة على العلم السببي: قوله تعالى: {يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَاللهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} [التغابن: ٤].

وقوله تعالى: {إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ} [النحل: ٩١].

وكل آية يخبر الله سبحانه وتعالى فيها بعلمه بأفعال عباده فالعلم فيها من العلم السببي، لأنه سبحانه وتعالى خالق أفعال العباد.

وكذا كل آية يخبر سبحانه وتعالى فيها بعلمه بخلقه هي كذلك، كما في قوله تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك: ١٤].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في درء التعارض (١٠/ ١١٢): "وإنما يكون فعليًا علمُه بخلقه؛ فإن علمَه له تأثير في فعل خلقه. . . ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، فعلمه فعليٌّ لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار".

والعلم الفعلي - كما سيأتي - هو العلم السببي.

الأدلة على العلم غير السببي: قوله تعالى: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ} [البقرة: ٢٥٥].

قال ابن عباس: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ}: يعلم ما قدموا من أعمالهم"[(١)].

قال مجاهد: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ}: ما مضى من الدنيا"[(٢)].

وقال ابن جريج: "قوله: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ}: ما مضى أمامهم من الدنيا"[(٣)].

وعلمه سبحانه بما مضى من أعمال بني آدم علم غير سببي، إذ لا تأثير له في المسبب، وهو غير العلم الذي كان سببًا في حصولها.

فكل نص يتضمن علمه سبحانه بما وجد من مخلوقاته فهو من العلم غير السببي، وكذا كل نص يتضمن الإخبار بعلمه بنفسه سبحانه، لأن نفسه سبحانه غير مخلوقة.

* المراد من هذه القاعدة بيان انقسام العلم إلى ما هو سبب في وجود المعلوم وما هو غير سبب فيه، وقد ذكر بعض أهل العلم هذه المسألة معبرين عنها بتأثير العلم، فذكروا أن العلم - باعتبار التأثير - ينقسم إلى قسمين:

الأول: العلم العملي؛ وهو ما كان شرطًا في حصول المعلوم، ووجود المعلوم بدونه ممتنع، وهو علم الفاعل المختار بما يريد أن يفعله، وهو شرط في إرادة المعلوم، لأن الإرادة مشروطة بتصور المراد، ويسمى كذلك: العلم الفعلي، وهذا العلم طلبي، ولا يكون إلا متقدمًا على الفعل، ولا يمكن أن يتأخر عنه، لأنه شرط فيه، وسبب له.

والثاني: العلم الخبري النظري المحض؛ وهو ما كان المعلوم فيه غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، وهو العلم بما لا يفعله العالم، وما ليس علمه به شرطًا في

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (٢/ ٤٨٩).
(٢) أخرجه ابن جرير (٤/ ٥٣٦)، وابن أبي حاتم (٢/ ٤٨٩).
(٣) أخرجه ابن جرير (٤/ ٥٣٦).

وجوده، ويسمى أيضًا: العلم الانفعالي، وهذا النوع قد يكون متقدمًا على المعلوم، وقد يكون متأخرًا عنه.

وهذا التقسيم للعلم هو من حيث كونه علمًا، أي سواء تعلق بالله تعالى أو بالمخلوق.

فمن علم الله سبحانه وتعالى ما هو مؤثر في وجود المعلوم وشرط له، كعلمه سبحانه وتعالى بمخلوقاته؛ فإنه شرط في وجودها، ومنه ما ليس مؤثرًا فيه كعلمه سبحانه بنفسه وما يجب له من صفات الكمال.

وكذا من علم المخلوق ما هو مؤثر في معلومه، كعلمه بما يريد فعله من قيام أو صلاة أو كتابة ونحو ذلك، ومنه ما لا يؤثر، كعلمه بوحدانية الله وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة في نفسها سواء علمها أو لم يعلمها، فهي مستغنية عن علمه بها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ كما في جامع الرسائل (٢/ ٣٩٦) بعد كلامه عن انقسام علمنا إلى مؤثر وغير مؤثر -: "وهذا التقسيم ثابت في علم الله تعالى؛ فإنه يعلم نفسه، ويعلم مخلوقاته أيضًا، والأول علم بموجود، والثاني علم بمقصود".

وكل من هذين القسمين مستلزم للآخر؛ بمعنى أنهما يجتمعان في كل علم.

أما استلزام العلم الخبري النظري للعلم العملي؛ فلأن العلم لا بد أن يتبعه أثر ما وعمل ما على العالِم، من حب أو بغض أو غيرهما، فيكون - مع كونه تابعًا للمعلوم - متبوعًا مؤثرًا من هذه الجهة، لكن لا يجب أن يكون تأثيره في نفس المعلوم، بل يكون في أحوال تتعلق بالمعلوم من حب أو بغض أو إرادة ونحو ذلك.

مثاله: العلم بالله سبحانه وتعالى هو علم خبري تابع للمعلوم، فمن آمن بالله فأحبه؛ كان علمه مؤثرًا، لكن تأثيره ليس في نفس المعلوم، وإنما في محبته وإرادته،

وكذا العلم بالشيطان؛ هو علم خبري تابع غير مؤثر فيه، لكنه مؤثر في بغضه وكراهيته لمن عرفه.

وأما استلزام العلم العملي للعلم الخبري النظري؛ فلأن العلم العملي لا يكون مؤثرًا في وجود المعلوم إلا إذا كان المعلوم متصَوَّرًا في ذهن العالم قبل وجوده في الخارج، فإن الفعل الاختياري يتبع الإرادة، والإرادة تتبع المراد؛ فلا بد أن يتصور الفاعل المراد قبل قصد الفعل الذي هو سبب إليه، فهو من هذه الحيثية علم نظري، فكل علم عملي فهو مسبوق بعلم نظري قائم في نفس العالم، فقد يكون ثبوت المعلوم في ذهن العالم سابقًا لوجوده في الخارج، وقد يكون وجوده في الخارج سابقًا لتصوره، أو بدون تصوره، وهذا هو مورد التقسيم.

ومن هذا يتبين أن لكل علم أثرًا في نفس العالم، وأن كل علم هو تابع مطابق للمعلوم، وإن كان بعضه سابقًا، وبعضه تابعًا تبع التأخر والتأثر.

ولا ريب أن إثبات التأثير للعلم يقتضي كونه سببًا فيه، سواء عبر عن ذلك بلفظ السببية أو الشرطية أو نحو ذلك مما يقتضي توقف حصول المعلوم عليه، ولذلك قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٠).: "العلم أبدًا تابع للمعلوم مطابق له، ثم قد يكون سببًا في وجود المعلوم. . . وقد لا يكون سببًا".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٠): "وقد يجوز أن يقال: كله علم فهو تابع للمعلوم مطابق، سواء كان سببًا في وجود المعلوم أو لم يكن".

وكل من القسمين صفة كمال وعدمه من أعظم النقص.

ومن مسائل هذه القاعدة: إن إثبات سببية العلم لا يعني أنه مقتض للمعلوم موجب له بمجرده، بل هو شرط أو جزء سبب، فليس هو وحده موجبًا لوجود المعلوم بلا قدرة ولا إرادة وعمل، بل لا بد مع العلم به من إرادته والقدرة عليه، وإن

كان العلم سابقًا عليهما.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٢): "ومن المعلوم أن نفس العلم بالمعلومات لا يغني عن إرادة ذلك والقدرة عليه، فمن ادعى أن مجرد العلم كاف في حصول المعلومات كان مكابرًا مباهتًا".

فالحاصل أن العلم قسمان: سبب في وجود المعلوم، وغير سبب، والله أعلم.

* المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

الخلاف في هذه القاعدة مع طائفتين: المتكلمين والفلاسفة.

أما المتكلمون فذهبوا إلى أن العلم ليس سببًا لوجود المعلوم، بل هو تابع له على ما هو عليه ولا تأثير له فيه.

صرح بذلك عدد من أئمتهم، فقال الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد (١٠١): "العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه، ولا يؤثر فيه ولا يغيره".

وقال الجُوَيني في البرهان (١/ ١٠٥): "وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ولا يوجبه، بل يتبعه في النفي والإثبات، ولو كان العلم يؤثر في المعلوم؛ لما تعلق العلم بالقديم سبحانه وتعالى".

وقال الرازي في مفاتيح الغيب (١٩/ ٧٥): "العلم يتبع المعلوم على ما هو عليه".

وقال الزمخشري في الكشاف (٤/ ٥٠٥): "العلم تابع للمعلوم لا يتعلق به إلا على ما هو عليه".

بل قد حكى الشهرستاني اتفاق المتكلمين على ذلك، فقال في نهاية الإقدام في علم الكلام (٧٠): "ولذلك اتفق المتكلمون بأسرهم على أن العلم يتبع المعلوم فيتعلق به على ما هو به، ولا يكسبه صفةً ولا يكتسب عنه صفةً".

وذهب الفلاسفة إلى أن علم الله سبحانه سبب في وجود المعلوم، وأن هذا العلم بمجرده هو الموجب لوجود المخلوقات، وليس للمشيئة والقدرة في ذلك مدخل.

قال ابن سينا في الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٧٥ - ٢٧٦): "الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تُستفاد من الصور الخارجية، مثلًا كما تستفيد صورة السماء من السماء، وقد يجوز أن تسبق الصورة أولًا إلى القوّة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج، مثل ما تعقل شكلًا ثم تجعله موجودًا، ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني".

وهذا تصريح واضح في أنّ علم الله سبحانه علم فعلي لا انفعالي، فقد قال الطوسي في شرحه بهامش الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٧٦): "فقسم المفعولات إلى ما تكون عللًا لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها، كتعقل الإنسان عملًا غريبًا لم يسبقه أحد إليه، وإيجاد ما يعقله بعد ذلك، ويسمى علمًا فعليًّا، وإلى ما تكون معلولات الأعيان الخارجية كتعقل الإنسان شيئًا شاهد صورته، ويسمى علمًا انفعاليًّا. ونفى المصنف الثاني عن الأول تعالى، لامتناع انفعاله عن غيره".

وقال الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٨٢): "ومن مذهبهم [أي الفلاسفة] أنه ليس علم الباري تعالى علمًا انفعاليًّا - أي تابعًا للمعلوم -، بل علمه علم فعلي فهو من حيث هو فاعل عالم وعلمه هو الذي أوجب الفعل".

والرد على هاتين المقالتين من وجوه:

الأول: أن تقسيم العلم إلى سببي وغير سببي أمر معلوم ببداهة العقل، فكل أحد يدرك أن العلم ببعض الأشياء كأخبار من سلف من الأمم ليس سببًا في وجود هذا المعلوم بضرورة العقل، إذ هو سابق في وجوده، ويدرك كذلك أن من العلم ما هو شرط في حصول المعلوم، كبناء دار؛ فلا يمكن لأحد أن يبني بيتًا وهو جاهل بصناعة

البناء.

الثاني: أن الفلاسفة في نفيهم للعلم غير السببي، وكذا المتكلمون في نفيهم للعلم السببي كلاهما معترف ضمنًا بالقسمة، وإن عبَّر بنفيها، وإن أنكروها فهي لازمة لهم.

فمن يقر من الفلاسفة بأن الله سبحانه يعلم نفسه - وهم أكثر الفلاسفة - يلزمه أن يقر بأن علمه سبحانه بها ليس سببًا فيها؛ لأن ذاته سبحانه غير مخلوقة.

وأما المتكلمون فإنهم يقرون بأن العلم بالشيء الذي سيفعله الفاعل شرط في حصول ذلك الشيء، وإذا كان شرطًا في حصوله فهو سبب مؤثر فيه، ولذلك فإنهم يستدلون على ثبوت العلم للرب سبحانه بدليل الإحكام والإتقان، فلو لم يكونوا مقرين بوجود هذا القسم لما صحَّ لهم الاستدلال كما لا يخفى.

ولذلك وُجد من علماء الكلام من نص على القسمين، كما فعل الإِيجِي في "المواقف"، فقد قال (١٤٥): "العلم إما فعلي كما نتصور أمرًا ثم نوجده، وإما انفعالي كما يوجد أمر ثم نتصوره، فالفعلي قبل الكثرة، والانفعالي بعدها".

وأقره على ذلك الشارح الجرجاني، والسِّيَالكوتي وحسَن جَلبي في حاشيتهما عليه، ولذلك قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٠): "وما أظن العقلاء من الفريقين إلا يقصدون معنى صحيحًا؛ وهو أن يشيروا إلى ما تصوروه؛ فينظر هؤلاء في أن العلم تابع لمعلومه مطابق له، ويشير هؤلاء إلى ما في حسن العلم في الجملة من أنه قد يؤثر في المعلوم وغيره ويكون سببًا له، وأن وجود الكائنات كان بعلم الله".

إلا أن إطلاق المتكلمين أحسن وأصوب من إطلاق الفلاسفة.

الثالث: أن كلا العلمين السببي وغير السببي متلازمان، ويجتمعان في العلم غالبًا أو دائمًا كما تقدم، وهذه القسمة الحاصلة إنما كانت نتيجة لكون ثبوت المعلوم في

نفس العالم وتصوره قد يكون سابقًا لوجوده في الخارج، كتصور أحدنا لأقواله وأفعاله، وقد يكون وجوده الخارجي هو السابق، فلا يتأتى لأحد - والحال هذه - إنكار أحدهما، بل يلزم الإقرار بهما معًا.

وأما زعم الفلاسفة بأن العلم موجب لوجود المعلوم بدون القدرة والمشيئة فباطل، إذ يلزم عليه قدم المخلوقات؛ لأن علمه سبحانه أزلي، فإذا كان وجود المخلوقات غير مشروط بالقدرة والإرادة، والعلم أزلي؛ فالمخلوقات أزلية، وهذا باطل بالضرورة، ثم إن تأثير القدرة والمشيئة في وجود المراد أظهر من تأثير العلم، فلا يصح نفي سببيتهما، وهذا معلوم لكل أحد، والله أعلم.

(باب ما كُتب في اللوح المحفوظ ثابت لا يتغير)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٩٠ - ٤٩١): "والجواب المحقق: أن الله يكتب للعبد أجلًا في صحف الملائكة؛ فإذا وصل رحِمه زاد في ذلك المكتوب، وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب".

وقال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ كما في فتح الباري (١١/ ٤٨٥): "الحكمة في كون الملك يكتب ذلك كونه قابلًا للنسخ والمحو والإثبات، بخلاف ما كتبه الله تعالى فإنه لا يتغير".

وقال البيهقي رَحِمَهُ اللَّهُ في القضاء والقدر (١/ ٤٨٥): "الله جل ثناؤه قد كتب ما يصيب عبدًا من عباده من البلاء والحرمان والموت وغير ذلك، وأنه إن دعا الله تعالى أو أطاعه في صلة الرحم وغيرها لم يصبه ذلك البلاء، ورزقه كثيرًا وعمره طويلًا، وكتب في أم الكتاب ما هو كائن من الأمرين، فالمحو والإثبات يرجع إلى أحد الكتابين كما أشار إليه ابن عباس، والله أعلم".

وقال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ سير أعلام النبلاء (٨/ ٢١٩ - ٢٢٠): "فإن الدعاء بطول البقاء قد صح؛ دعا الرسول ﷺ لخادمه أنس بطول العمر، والله يمحو ما يشاء ويثبت، فقد يكون طول العمر في علم الله مشروطًا بدعاء مجاب، كما أن طيران العمر قد يكون بأسباب جعلها من جور وعسف، و (لا يرد القضاء إلا الدعاء)، والكتاب الأول فلا يتغير".

وقال الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ في فتح القدير (٤/ ٤٥١): "تطويل العمر وتقصيره هما بقضاء الله وقدره؛ لأسباب تقتضي التطويل وأسباب تقتضي التقصير، فمن أسباب التطويل: ما ورد في صلة الرّحم عن النبيّ ﷺ ونحو ذلك، ومن أسباب التقصير الاستكثار من معاصي الله عَزَّ وَجَلَّ، فإذا كان العمر المضروب للرجل مثلًا سبعين سنة؛ فقد يزيد الله له عليها إذا فعل أسباب الزيادة، وقد ينقصه منها إذا فعل أسباب النقصان، والكلّ في كتاب مبين".

*** تضمنت هذه القاعدة مسألتين:**

الأولى: أن ما في اللوح المحفوظ لا يقبل المحو والإثبات.

الثانية: وقوع ذلك في صحف الملائكة.

فأدلة الأولى: هي كل دليل دل على الفراغ من المقادير، مثل قوله ﷺ لأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (يا أبا هريرة، جفَّ القلم بما أنت لاقٍ، فاختصِ على ذلك أو ذَر)[1].

ومثل قوله ﷺ لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: (يا غلام! إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجدْه تُجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء؛ لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله

(١) أخرجه البخاري: كتاب النكاح، باب ما يُكره من التبتل والخصاء (٧/ ٤) ح (٥٠٧٦).

لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء؛ لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفَّت الصحف)[١].

وحديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: جاء سُراقة بن مالك بن جُعشُم؛ قال: يا رسول الله! بَيِّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيمَ العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجَرَت به المقادير، أم فيما نستقبل؟ قال: (لا؛ بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير" قال: ففيم العمل؟ قال: زهير: ثم تكلم أبو الزبير بشيء لم أفهمه، فسألت: ما قال؟ فقال: "اعملوا فكل ميسر)[٢].

وأما أدلة الثانية؛ فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

أدلة على ذات المحو والإثبات؛ وتتضمن إثبات المحو والإثبات:

كما في قوله تعالى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩]، فجمع سبحانه في هذه الآية بين وقوع المحو والإثبات فيما دون اللوح المحفوظ، وبين عدمه فيه، كما قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وعكرمة رَحِمَهُ اللَّهُ: "كتابان: كتاب يمحو منه ما يشاء ويثبت، وعنده أمّ الكتاب"[٣].

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح الطحاوية (١/ ١٣١ - ١٣٢): "وقيل الزيادة والنقصان في الصحف التي في أيدي الملائكة، وحُمل قوله تعالى: {لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ

(١) تقدم تخريجه، وهو صحيح.
(٢) تقدم تخريجه، وهو صحيح.
(٣) أثر ابن عباس أخرجه ابن جرير (١٣/ ٥٦٢)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٤٩)، والبيهقي في "القضاء والقدر" (٢٥٥) قال الحاكم: "صحيح غريب". ووافقه الذهبي، قلت إسناده ضعيف لانقطاعه، سليمان التيمي - وهو ابن طرخان - لم يسمع من عكرمة شيئا. وعزاه السيوطي في الدر المنثور ٤/ ٦٥ إلى محمد بن نصر وابن المنذر وابن أبي حاتم.
وأثر عكرمة أخرجه عبدالرزاق في تفسيره ٢/ ٣٣٧، وابن جرير (١٣/ ٥٦٢).

(٣٨) يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٨، ٣٩]، على أن المحو والإثبات من الصحف التي في أيدي الملائكة، وأن قوله: {وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ}: اللوح المحفوظ. ويدل على هذا الوجه سياق الآية، وهو قوله: {لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ}، ثم قال: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ}، أي: من ذلك الكتاب، {وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ}، أي: أصله، وهو اللوح المحفوظ".

وقوله تعالى: {وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ} [فاطر: ١١]، على الراجح في تفسيرها، فيكون مرجع الضمير في قوله: {مِنْ عُمُرِهِ} إلى المعمر نفسه، أي وما ينقص من عمره على الحقيقة، فالمراد بالنقص: النقص من العمر المكتوب، كما يراد بالزيادة: الزيادة في العمر المكتوب.

قال الشوكاني رَحِمَهُ اللهُ في فتح القدير (٤/ ٤٥١): "والأولى أن يقال: ظاهر النظم القرآني أن تطويل العمر وتقصيره هما بقضاء الله وقدره؛ لأسباب تقتضي التطويل وأسباب تقتضي التقصير.

فمن أسباب التطويل: ما ورد في صلة الرّحم عن النبيّ ﷺ ونحو ذلك، ومن أسباب التقصير الاستكثار من معاصي الله ﷻ، فإذا كان العمر المضروب للرجل مثلًا سبعين سنة؛ فقد يزيد الله له عليها إذا فعل أسباب الزيادة، وقد ينقصه منها إذا فعل أسباب النقصان، والكلّ في كتاب مبين".

أدلة على أسباب المحو والإثبات:

كتقوى الله وطاعته، وصلة الرحم، وحسن الخلق، وحسن الجوار، والدعاء، والبرّ.

كما في قوله تعالى: {أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ (٣) يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى} [نوح: ٣، ٤].

فجعل سبحانه عبادته وطاعته سببًا لزيادة العمر، والمعنى: "يؤخر موتكم إلى الأمد الأقصى الذي قدره الله لكم بشرط الإيمان والطاعة، فوق ما قدره لكم على تقدير بقائكم على الكفر والعصيان".

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره (٢١/ ٢٥١): "قال ابن عباس: أي ينسئ في أعماركم، ومعناه أن الله تعالى كان قضى قبل خلقهم أنهم إن آمنوا بارك في أعمارهم، وإن لم يؤمنوا عوجلوا بالعذاب".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢٤٩): "والعمر يطول والرزق يبسط بالتوبة والاستغفار والعمل الصالح، كما أن الهلاك والإغراق استحقه قوم نوح بالكفر والتكذيب".

وحديث أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من أحب أن يُبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره فليَصِل رَحِمَه)[١].

وحديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: (صلة الرحم وحسن الخلق وحسن الجوار يعمران الديار، ويزيدان في الأعمار)[٢].

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأدب، باب من بسط له في الرزق بصلة الرحم (٨/ ٥) ح (٥٩٨٦)، ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها (٤/ ١٩٨٢) ح (٢٥٥٧)، ورواه البخاري في الباب السابق (٨/ ٥) ح (٥٩٨٥) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه أحمد (٦/ ١٥٩)، وأبو يعلى (٤٥٣٠)، وابن أبي الدنيا في المكارم (٣٢٨، ٣٣٩)، وأبو القاسم البغوي في الجعديات (٢/ ١١٨٦)، وابن الأعرابي (٤٤)، والعقيلي (٢/ ٣٢٥)، وابن عدي (٤/ ١٦٠٥)، والقضاعي (٤٤٤، ٤٤٦)، أبو نعيم في الحلية (٩/ ١٥٩)، والبغوي في شرح السنة (٣٤٩١) والحديث قال عنه العلامة الألباني في الصحيحة (٥١٩): هذا إسناد صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن مهزم و قد وثقه ابن معين و قال أبو حاتم: ليس به بأس و ذكره ابن حبان في الثقات وقال =

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٥١٧): "فإن الله أمر الملك أن يكتب له أجلًا، وقال: إن وصل رحمه زدته كذا وكذا، والملك لا يعلم أيزداد أم لا، لكن الله يعلم ما يستقر عليه الأمر فإذا جاء ذلك لا يتقدم ولا يتأخر".

وقال أيضًا في مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٩٠ - ٤٩١): "والجواب المحقق: أن الله يكتب للعبد أجلًا في صحف الملائكة؛ فإذا وصل رحمه زاد في ذلك المكتوب، وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب".

وحديث ثوبان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: (لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر)[1].

=
المنذري في الترغيب (٣/ ٢٢٤) و تبعه الهيثمي في المجمع (٨/ ١٥٣): رواه أحمد ورواته ثقات إلا أن عبد الرحمن بن القاسم لم يسمع من عائشة! كذا قال و كأنه سقط من نسختهما من المسند قوله: "حدثنا القاسم" وهو ثابت في النسخة المطبوعة، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٤٢/ ١٥٣): إسناده صحيح.

(١) جزء من حديث أخرجه ابن المبارك في الزهد (٨٦)، وأحمد (٥/ ٢٧٧)، وابن أبي شيبة (١٠/ ٤٤١)، وهناد في الزهد (١٠٠٩)، وابن ماجه (٩٠، ٤٠٢٢)، والطحاوي في مشكل الآثار (٤/ ١٦٩)، والروياني (٦٤٣)، وابن حبان (٨٧٢)، والطبراني (٢/ ١٠٠)، والحاكم (١/ ٦٧٠)، والقضاعي (١٠٠١)، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان (٢/ ١٠)، والأصبهاني في الترغيب والترهيب (١/ ٢٠٢)، وعبد الغني المقدسي في الدعاء (ح ١٢)، والبغوي في شرح السنة (١٣/ ٦) من حديث ثوبان رضي الله عنه، والحديث ضعفه ابن عدي، وأقره ابن القيسراني في الذخيرة (٥/ ٢٧١٧)، وصححه ابن حبان، والحاكم وأقره الذهبي، وقال المنذري في الترغيب (٣/ ٢٨٩): إسناده صحيح، وقال البوصيري في الزوائد: سألت شيخنا أبا الفضل العراقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الحديث فقال هذا حديث حسن، وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية (١/ ٤٠٩): رواته كلهم ثقات، وصححه العلامة ابن باز في تعليقه على البلوغ (٧٧٨)، وقال العلامة الألباني في صحيح ابن ماجة: حسن دون لفظة (وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها)، وقال الشيخ
=

قال البيهقي رَحِمَهُ اللَّهُ في القضاء والقدر (١/ ٤٨٥) بعد أن ساق جملة من الأحاديث في هذا المعنى -: "والمعنى في هذا أن الله جل ثناؤه قد كتب ما يصيب عبدًا من عباده من البلاء والحرمان والموت وغير ذلك، وأنه إن دعا الله تعالى أو أطاعه في صلة الرحم وغيرها لم يصبه ذلك البلاء، ورزقه كثيرًا وعمره طويلًا، وكتب في أم الكتاب ما هو كائن من الأمرين، فالمحو والإثبات يرجع إلى أحد الكتابين كما أشار إليه ابن عباس، والله أعلم".

وغير ذلك من الأدلة، وسيأتي شيء منها في غضون الشرح بإذن الله.

والبحث في هذه القاعدة هو في مسألة المحو والإثبات في المقادير، وأن ذلك واقع في صحف الملائكة دون اللوح المحفوظ، ويتضمن البحث كذلك بيان متعلق المحو والإثبات.

ويحسُن قبل الخوض في شرح هذه القاعدة بيانُ المراد بالمحو والإثبات.

فالمحو: إزالة الشيء والذهاب به، والمحو لكل شيء يذهب أثره(١).

والإثبات: ضده، وهو إقامة الشيء وإدامته، وعدم إزالته(٢).

وكل من المحو والإثبات من أفعال الله سبحانه وتعالى، كما في قوله تعالى:

=

مشهور في تعليقه على المجالسة (١٨٩٢) إسناده لين والحديث حسن، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٧/ ٦٨): حسن لغيره دون قوله: "إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه"، وهذا إسناد ضعيف، عبد الله بن أبي الجعد أخو سالم لم يرو عنه غير اثنين، ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان، وقد عده الحافظ ابن حجر من الطبقة الرابعة، وهي طبقة صغار التابعين الذين جل روايتهم عن كبارهم، ثم إنه كوفي، وثوبان شامي، فيغلب على الظن أنه لم يسمع منه.

(١) انظر: تهذيب اللغة (٥/ ٢٧٧)، ولسان العرب (٢٠/ ١٣٩)، مادة: (محو).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٤/ ٢٦٧)، والمفردات (١٧١)، مادة: (ثبت).

{يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩].

وكذا قوله: {وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} [الشورى: ٢٤].

وقوله: {فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً} [الإسراء: ١٢].

وهما من الصفات الفعلية اللائقة بعظمته وجلاله سبحانه وتعالى.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن المحو والإثبات واقعان في المقادير، والخلاف بينهم في مسألتين:

الأولى: محل المحو والإثبات.

الثانية: متعلق المحو والإثبات.

أما المسألة الأولى: - وهي المسألة الأساسية في القاعدة - فهم فيها على قولين:

القول الأول: أن المحو والإثبات واقع في صحائف الملائكة فحسب، وأما اللوح المحفوظ فلا محو فيه ولا إثبات.

القول الثاني: أن المحو والإثبات واقع في كليهما.

فاتفق الفريقان على وقوعه في الصحف واختلفا في وقوعه في اللوح.

والمراد بالصحف: صحف التقدير العمري، وصحف التقدير الحولي في ليلة القدر.

مع التنبيه على أن أهل السنة مجمعون على أن علم الله سبحانه لا محو فيه ولا إثبات.

أما وقوعه في صحف الملائكة؛ فيدل عليه ما تقدم من أدلة على وقوع المحو والإثبات.

وأما منع وقوعه في اللوح المحفوظ -وهو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول-؛

فيدل عليه:

أولًا: قوله تعالى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩].

عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أنه قال في هذه الآية: "كتابان: كتاب يمحو منه ما يشاء ويثبت، وعنده أم الكتاب"، ومثله عن عكرمة.

وقال الربيع: "{وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ}: أي: أصل الكتاب، وهو اللوح المحفوظ الذي لا يبدَّل ولا يغير".

وقال ابن زيْد: "{وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ}: لا يُغير ولا يُبدل".

وقال السُّدي: "{وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ}: يقول: عنده الذي لا يُبدل".

قال الحافظ رَحِمَهُ اللهُ في فتح الباري (١٠/ ٤١٦): "فالذي في علم الله لا يتقدم ولا يتأخر، والذي في علم الملك هو الذي يمكن فيه الزيادة والنقص، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩]، فالمحو والإثبات بالنسبة لما في علم الملك، وما في أم الكتاب هو الذي في علم الله تعالى؛ فلا محو فيه البتة".

وقال السعدي رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره (٢/ ٨٣٦): "{يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ}: من الأقدار، {وَيُثْبِتُ}: ما يشاء منها، وهذا المحو والتغيير في غير ما سبق به علمه وكتبه قلمه؛ فإن هذا لا يقع فيه تبديل ولا تغيير، لأن ذلك محال على الله، أن يقع في علمه نقص أو خلل ولهذا قال: {وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} أي: اللوح المحفوظ الذي ترجع إليه سائر الأشياء، فهو أصلها، وهي فروع له وشعب، فالتغيير والتبديل يقع في الفروع والشعب، كأعمال اليوم والليلة التي تكتبها الملائكة، ويجعل الله لثبوتها أسبابًا ولمحوها أسبابًا، لا تتعدى تلك الأسباب ما رُسم في اللوح المحفوظ".

وهذا الاستدلال مستقيمٌ، سواء قيل إن {أُمُّ الْكِتَابِ} هو اللوح المحفوظ - كما

هو الراجح وهو المأثور عن ابن عباس وعكرمة -، أو قيل إنه علم الله سبحانه، يوضحه:

ثانيًا: أنه قد وقع الإجماع على أن علم الله سبحانه وتعالى لا محو فيه ولا إثبات، والذي في اللوح المحفوظ هو من علم الله سبحانه وتعالى، وعليه فلا محو فيه ولا إثبات أيضًا.

دل على هذا حديث عبد الله بن عمرو قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن الله خلق خلقه في ظلمة فألقى عليهم من نوره؛ فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضل)، فلذلك أقول جف القلم على علم الله[1].

فجعل عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما المكتوب في اللوح المحفوظ هو علم الله سبحانه

---

(١) أخرجه مطولا ومختصرا: أحمد (٢/ ١٧٦، ١٩٧)، والترمذى (٢٦٤٢)، والطيالسي (٢٩١)، والنسائي في المجتبى (٦٩٢)، وفي الكبرى (٧٧٢)، وابن ماجة (١٤٠٨)، وابن خزيمة (١٣٣٤)، وابن أبى عاصم فى السنة (٢٤٣)، والبزار كما فى كشف الأستار (٢١٤٥ - كشف)، وابن حبان (١٦٣٣، ٦١٦٩)، والحاكم (١/ ٣٠)، واللالكائي في شرح أصول السنة (١٠٧٧، ١٠٧٩)، والآجري في الشريعة (٢/ ٧٥٧)، والفريابي في القدر (رقم ٦٦ - ٧١)، وابن بطة في الإبانة الكبرى (٢/ ١٣٤، رقم ١٣٥)، والبيهقى في الكبرى (٩/ ٤)، وفي الأسماء والصفات (١/ ٢٠٣) وغيرهم والحديث قال حسنه الترمذي، وصححه ابن حبان، وقال الحاكم صحيح قد تداوله الأئمة وقد احتجا بجميع رواته ثم لم يخرجاه ولا أعلم له علة، ووافقه الذهبي، وحسنه ابن العربي في العارضة (٥/ ٣١٦)، وصححه ابن القيم في المنار المنيف (٧٤)، وقال الهيثمى (٧/ ١٩٣): رجال أحد إسنادى أحمد ثقات، وقال المناوى في الفيض (٢/ ٢٣١): قال ابن حجر فى فتاويه: إسناد لا بأس به، وصححه العلامة الألباني في صحيح الجامع (٢٠٩٠)، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند إسناده صحيح، وصححه العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٧٩١)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (١١/ ٢٢٠): إسناده صحيح.

وتعالى.

ثالثًا: أن النبي ﷺ قد أخبر بجفاف القلم وأن الأمر قد فُرغ منه، وإذا جف قلم اللوح فلا محو في اللوح ولا إثبات.

كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه وفيه: (يا أبا هريرة، جفَّ القلم بما أنت لاقٍ، فاختصِ على ذلك أو ذَر).

وحديث ابن عباس رضي الله عنهما وفيه: (واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء؛ لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء؛ لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفَّت الصحف).

وحديث سُراقة بن مالك بن جُعشُم رضي الله عنه حين قال: يا رسول الله! بَيِّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيمَ العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجَرَت به المقادير، أم فيما نستقبل؟ قال: (لا؛ بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير). وقد تقدمت قريبًا. . . إلى غير ذلك من الأحاديث.

قال ابن رجب رحمه الله في جامع العلوم والحكم (٣٦٢ - ٣٦٣) في حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "هو كنايةٌ عن تقدُّم كتابة المقادير كلِّها، والفراغ منها من أمدٍ بعيدٍ، فإنَّ الكتابَ إذا فُرِغَ من كتابته ورفعت الأقلامُ عنه وطال عهده؛ فقد رُفعت عنه الأقلام، وجفت الأقلام التي كتب بها مِنْ مدادها، وجفت الصَّحيفة التي كتب فيها بالمداد المكتوب به فيها، وهذا من أحسن الكنايات وأبلغِها".

رابعًا: أن النبي ﷺ قد أخبر في أحاديث عدة أن القلم جرى بكل ما هو كائن إلى يوم القيامة، كما في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وفيه (إن أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، قال: رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم

الساعة)[١].

وفي لفظ: (اكتب القدر؛ ما كان وما هو كائن إلى الأبد)[٢]، وفي لفظ: (فجرى بما هو كائن إلى الأبد)[٣].

وهذا المحو والإثبات الواقعين في القدر لا يخلو إما أن يكونا مما سُطر في اللوح المحفوظ، أو لا يكونا، والثاني باطل قطعًا لمخالفته للعموم الوارد في الأحاديث السابقة، فيلزم أنه موجود فيه.

وإذا تقرر وجوده فيه فأي شيء سيمحى أو يثبت فيه؟ فالموجود في اللوح المحفوظ: القدر المشروط، والقدر النهائي، وهو ما يعبر عنه بالقدر المعلق أو المقيد، والقدر المثبت أو المطلق أو المبرم كما سيأتي بيانه.

خامسًا: قوله سبحانه: {فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ} [البروج: ٢٢]، على قراءة من قرأ {مَحْفُوظٍ} بالخفض على أنه صفة للوح، فوصف اللوح بالحفظ، وهذا يعم الحفظ من التغيير والتبديل والمحو والإثبات.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٢٤/ ٢٨٦): "في لوح محفوظ من الزيادة فيه والنقصان منه عما أثبته الله فيه".

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (١٤/ ٣١٤): "أي هو في الملأ الأعلى؛ محفوظ من الزيادة والنقص والتحريف والتبديل".

سادسًا: أنه يلزم على القول بوقوع المحو والإثبات في اللوح المحفوظ لازم باطل، وهو نسبة البداء إلى الله سبحانه وتعالى، إذ المكتوب في اللوح علمه سبحانه -

---

(١) تقدم تخريجه، وهو صحيح.

(٢) أخرجه الترمذي (٤/ ٢٩) ح (٢١٥٥)، وانظر: صحيح الترمذي ح (٢١٥٥).

(٣) أخرجه الترمذي (٥/ ٣٤٨) ح (٣٣٢٠)، وانظر: صحيح الترمذي ح (٣٣١٩).

كما تقدم -، فإذا جاز التغيير في علمه سبحانه وتعالى فهذا هو عين البداء.

وقد اعترض القائلون بوقوع المحو والإثبات في اللوح - وهو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني - على هذه الأدلة بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن المكتوب في صحف الملائكة هو ما في اللوح المحفوظ، فصحف التقدير السنوي تنسخها الملائكة من اللوح المحفوظ، وصحف التقدير العمري تعرض على اللوح المحفوظ فتكون مطابقة لما فيه.

قال ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في قوله تعالى: {فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ} [الدخان: ٤]، قال: "يكتب من أم الكتاب في ليلة القدر ما يكون في السنة من رزق أو موت أو حياة أو مطر، حتى يكتب الحاج يحج فلان ويحج فلان".

وتقدم أن هذه المقادير تفصيل مما في اللوح المحفوظ، كما هي دلالة تسميته بأم الكتاب، لأن أم كل شيء: أصله وعماده، ومنه قولهم لمكة: أم القرى.

فإذا قلنا أن بوقوع المحو والإثبات فيها؛ لزمنا القول بوقوعهما فيه حتمًا.

والجواب عليه: أنه لا شك أن ما في صحف الملائكة موجود في اللوح المحفوظ، لأن اللوح المحفوظ كُتب فيه كل شيء على التفصيل، سواء ما يتعلق ببني آدم أو بغيرهم، بل قد كتب فيه ما يتعلق بما يقوله الرب سبحانه وتعالى وما يفعله، وما يكون بقوله وفعله، وكتب فيه أيضًا مقتضى أسمائه وصفاته وآثارها كما تقدم.

لكن محل النزاع هنا: هل الذي في اللوح المحفوظ هو فقط ما في هذه الصحف، أم أن فيه زيادة عليها؟

هذه المسألة تتضح ببيان مسألة أخرى: وهي انقسام المكتوب في اللوح إلى قدر معلق، وقدر مبرم، فالقدر قدران:

الأول: القدر المثبت، أو المطلق، أو المبرم: وهو ما في اللوح المحفوظ دون

غيره من الصحف، وهو ما علمه الله أنه يقع، وهو مستقر الأمر الذي يعلمه الله سبحانه وتعالى ولا تعلمه الملائكة، وهذا القدر ثابت لا يتغير؛ فلا محو فيه ولا إثبات.

الثاني: القدر المعلق، أو المقيد: وهو المعلق بالأسباب التي هي من جملة ما قدره الله وكتبه، وهو ما يوجد في صحف الملائكة - مع وجوده في اللوح -.

كأن يقال للملَك: إن عمر فلان مائة سنة إن وصل رحمه وستون إن قطعها، وقد سبق في علم الله أنه يصل أو يقطع، وهذا هو الذي يدخله المحو والإثبات.

فثبت بهذا أن ما في الصحف مطابق لما في اللوح، إلا أنه مقيد بأسبابه، وما في اللوح شامل لهذا ولما يستقر عليه الأمر، فلا إشكال حينئذٍ.

الاعتراض الثاني: أن القول بوقوع المحو والإثبات في اللوح قد روي عن بعض السلف.

كما روى ابن أبي شيبة والبيهقي في القضاء والقدر عن ابن مسعود رضي الله عنه: "ما دعا عبد قط بهذه الدعوات إلا وسع الله عليه في معيشته: يا ذا المن فلا يُمَن عليك، يا ذا الجلال والإكرام، يا ذا الطول لا إله إلا أنت، ظهر اللاجئين وجار المستجيرين ومأمن الخائفين، إن كنت كتبتني عندك في أم الكتاب شقيًا فامح عني اسم الشقاء، وأثبتني عندك سعيدًا، وإن كنت كتبتني في أم الكتاب مقتَّرًا عليَّ رزقي؛ فامح حرماني وتقتير رزقي، وأثبتني عندك سعيدًا موفقًا للخير، فإنك تقول في كتابك: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩] "[1].

---

(١) أخرجه بنحوه محمد بن فضيل في «الدعاء» (ص ٥٨ - ٥٩ رقم ٥٢) وابن أبي شيبة (٦/ ٦٩ رقم ٢٩٥٢١) وإسناده ضعيف؛ لضعف عبد الرحمن بن إسحاق، وانقطاعه بين القاسم وجده عبد الله بن مسعود. انظر: «المراسيل» لابن أبي حاتم (ص ١٧٥ - ١٧٦) و «تحفة التحصيل» (ص ٢٥٩).

وأخرجه الطبري في «تفسيره» (١٣/ ١٦٨) والطبراني في «الكبير» (٩/ ١٧١ رقم =

والجواب عليه من وجوه:

الأول: ضعف سنده؛ فهو من رواية عبد الرحمن بن إسحاق، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن جده عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وفيه علتان:

١) عبد الرحمن بن إسحاق، وهو ابن سعد بن الحارث، أبو شيبة الواسطي الأنصاري ويقال الكوفي، متفق على ضعفه.

٢) الانقطاع بين القاسم وابن مسعود.

وعليه فهذا الأثر لا يصح.

الثاني: على فرض ثبوته فهو معارَض بالنصوص التي دلت على أن اللوح المحفوظ لا محو فيه ولا إثبات، وقد سبقت.

الثالث: أنه مخالف لجمهور الصحابة، فإن هذا القول لم يؤثر عن أحد منهم.

وبهذا يتبين أن هذا الاعتراض غير متوجه، والله أعلم.

الاعتراض الثالث: أن ما في اللوح خرج عن الغيب لإحاطة بعض الملائكة به، فيحتمل التبديل.

والجواب عليه: أن لم يثبت في شيء من النصوص أن أحدًا من الخلق يطلع على اللوح المحفوظ لا الملائكة ولا غيرهم، بل قد ثبت خلاف ذلك من وجوه:

- منها وصفه سبحانه له بالحفظ.

- وكون المكتوب فيه علم الله الذي ليس لأحد الاطلاع عليه.

=

٨٨٤٧) من طريق حجاج بن المنهال، عن حماد بن سلمة، عن خالد الحذاء، عن أبي قلابة، عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يقول: اللهم إن كنت كتبتني في أهل الشقاء فامحني وأثبتني في أهل السعادة.

قال الهيثمي في «المجمع» (١٠/ ١٨٥): رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح، إلا أن أبا قلابة لم يدرك ابن مسعود.

- وصفه بأنه عنده، وقد تقدمت بما أغنى عن إعادتها هنا.

كما أنه يلزم عليه نفي اختصاص الله سبحانه وتعالى بالغيب وهذا باطل بالضرورة.

وأما استدلال من جوَّز اطلاع الملائكة عليه بقوله تعالى: {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (٧٨) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} [الواقعة: ٧٧ - ٧٩]، على أن الكتاب المكنون هو اللوح المحفوظ، والضمير في {يَمَسُّهُ} راجع إليه، والمطهَّرون هم الملائكة.

فالجواب: أنه لا يسلم لهم صحة الاستدلال إلا بالبرهان على هذه المسائل الثلاث:

- أن المراد بالكتاب المكنون: اللوح المحفوظ.
- أن مرجع الضمير إليه.
- أن المراد بالمطهَّرين: الملائكة.

ولا سبيل لهم إلى ذلك، ففي كل منها خلاف كبير.

فقد اختلف في المراد بالكتاب المكنون، فقيل: كتاب في السماء، قاله ابن عباس.

وقيل: عند الله في صحف مطهرة، قاله ابن عباس ومالك.

وقيل هو اللوح المحفوظ، قال به جابر بن زيد وابن عباس.

وقيل: التوراة والإنجيل؛ فيهما ذكر القرآن ومن ينزل عليه، قاله عكرمة.

وقيل: الزبور، قاله السدي.

وقيل: هو المصحف الذي في أيدينا، قاله مجاهد وقتادة.

واختلف أيضًا في مرجع الضمير في قوله تعالى: {يَمَسُّهُ}، فقيل يرجع إلى القرآن، والمراد: المصحف، ثم من هؤلاء من فسر المس بالمس المعنوي فقال: لا يجد

طعمه ونفعه وبركته إلا المطهرون: أي المؤمنون بالقرآن، قاله الفراء وهو اختيار البخاري، أو لا يوفق للعمل به، أو لا يمس ثوابه إلا المؤمنون به، وإن كان أكثر المفسرين - كما قال الواحدي - على أن الضمير عائد إلى الكتاب المكنون.

فإن كان الأول هو الصواب فلا حجة لهم، وإن كان الثاني رجعنا إلى الخلاف في المراد بالكتاب المكنون.

واختلف كذلك في المراد بالمطهرين، فقيل: الملائكة، قاله ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة ومجاهد وأبو العالية وغيرهم.

وقيل: الذين طهروا من الذنوب كالملائكة والرسل، قاله ابن زيد وأبو العالية.

وقيل: لا يمسه عند الله إلا المطهرون.

وقيل: حملة التوراة والإنجيل، قاله عكرمة.

وقيل: كل من كان مطهرًا من الذنوب، رجحه ابن جرير.

فإن كان غير الأول هو الصواب فلا حجة لهم، وإلا لزمهم القول بأن غير الملائكة تمسه كذلك، وهو باطل؛ وهم لا يقولون به، وإن كان الأول هو الصواب رجعنا إلى الخلاف في المراد بالكتاب المكنون أيضًا.

والقول بأن المراد بالكتاب المكنون: اللوح المحفوظ بعيد، لأنه مخالف للأدلة التي نصت على حفظ اللوح كما تقدم قريبًا، ولأن الأدلة على خلافه كما في قوله تعالى: {فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ (١٣) مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ (١٤) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥) كِرَامٍ بَرَرَةٍ} [عبس: ١٣ - ١٦].

قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: "أحسن ما سمعت في هذه الآية: {لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} أنها بمنزلة الآية التي في عبس: {فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ} إلى قوله: {كِرَامٍ بَرَرَةٍ}".

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ في أحكام القرآن (٤/ ١٧٥): "أما قول من قال: إن المراد

بالكتاب: اللوح المحفوظ فهو باطل؛ لأن الملائكة لا تناله في وقت ولا تصل إليه بحال، فلو كان المراد به ذلك لما كان للاستثناء فيه محل، وأما من قال: أنه الذي بأيدي الملائكة من الصحف فإنه قول محتمل، وهو الذي اختاره مالك".

وقد ذكر الألوسي في تفسيره أنه وقف على نسخة مؤلفة في هذه المسألة لبعض الأفاضل - كانت عنده وفُقدت في حادثة بغداد -، قرر فيها أنه ما من شيء إلا ويمكن تغييره وتبديله حتى القضاء الأزلي، فيفهم من كلامه أنه يقول بوقوع المحو والإثبات في اللوح المحفوظ.

واختار الشوكاني كذلك هذا القول في كتابه "قطر الولي".

واستدل كل منهما بأدلة ترجع - عند التأمل - إلى إثبات وقوع المحو والإثبات، وهذا القدْر لا شك فيه، لكن النزاع في محله، هل هو مقصور على الصحف، أم أنه شامل كذلك للوح.

وبعضها يرجع إلى عموم متعلق المحو والإثبات، وستأتي مناقشة هذه الأدلة إن شاء الله.

وأما المسألة الثانية: متعلق المحو والإثبات.

فالمراد بمتعلق المحو والإثبات: أي ما الذي يمحى؟

اختلف أهل السنة في هذه المسألة على سبعة أقوال، ومجمل هذه الأقوال:

١) يمحى كل شيء إلا الموت والحياة، والشقاء والسعادة؛ فإنهما قد فُرغ منهما، وهو قول ابن عباس ومجاهد.

٢) يمحى كل شيء إلا السعادة والشقاوة، وهو قول لابن عباس ومجاهد أيضًا.

٣) يمحى كل شيء بدون استثناء، وهو قول عمر، وابن مسعود، وكعب الأحبار، والضحاك، وأبي وائل شقيق بن سلمة.

٤) أن الـذي يمحـى مـا لـيس فيـه ثـواب ولا عقـاب والـذي يثبـت مـا فيـه ثـواب وعقاب، وهو قول الضحاك وأبي صالح.

٥) أن الذي يمحى ويثبت هو الأجل؛ يمحـو مـن قـد حـان أجلـه، ويثبـت مـن لـم يجئ أجله إلى أجله، وهو قول الحسن.

٦) أن الذي يمحى ويثبت هي الذنوب؛ يمحوها بالمغفرة، ويثبتها بعـدمها، وهـو قول سعيد بن جبير.

٧) أن الـذي يمحـى ويثبـت هـو الناسـخ والمنـسوخ فيمحـو المنـسوخ ويثبـت الناسخ، وهو قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، وابن جريج، وقتادة، والقرظـي، وابـن زيد.

والأقـوال الخـامس والـسادس والـسابع: حقيقتهـا نفـي المحـو والإثبـات علـى المعنى المراد في هذا المبحث، وسيأتي التطرق لها في مناقشة مانعي المحو والإثبات.

وأما الأقوال الأُخَر فترجع إلى ثلاثة أقوال:

الأول: العموم بدون استثناء.

الثاني: العموم مع استثناء شيء محدد، إما السعادة والشقاوة، أو هما مع الآجال.

الثالث: أن المحو والإثبات لشيء خاص وهو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب.

أما القول الأول، فممن ذهب إليه: الشوكاني.

وعند تأمل ما ورد من نـصوص وآثـار في ذلـك - وسـبق شـيء منهـا - يلحـظ أنهـا نصت على المحو والإثبات في ثلاثة أشياء:

- السعادة والشقاوة.
- الآجال.
- الأرزاق.

وما عداها فهو مفهومُ عموماتٍ، لا منطوقٌ صريحٌ، كالعموم في قوله سبحانه وتعالى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ} [الرعد: ٣٩]، وفي قوله ﷺ: (لا يرد القدر إلا الدعاء).

والذي يظهر قصر المحو والإثبات على هذه الكلمات الثلاث لوجوه:

أولها: النص عليها دون غيرها - كما تقدم آنفًا -.

ثانيها: أن هذه الكلمات هي التي تتعلق بالمعين من الأشخاص دون غيرها، يدل على ذلك أنها هي التي يكتبها الملَك في التقدير العمري في الرحم، وهو التقدير الخاص بالمعينين من بني آدم، فلذلك يثبت فيها المحو والإثبات في حق المعين عند إتيانه بأسبابهما، يوضحه:

ثالثها: أنه لم يثبت المحو والإثبات في حق عموم الناس، وإنما ثبت في حق معينين، وكل ما يخص المعين إنما يدور على هذه الكلمات الثلاث.

ولا يعكّر على هذا التقرير ثبوته في حق قوم نوح كما في قوله تعالى: {أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ (٣) يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى} [نوح: ٣، ٤]؛ لأن العموم إنما هو في الخطاب؛ تمامًا كقول النبي ﷺ: (من سَرَّه أن يُبسط له في رزقه، أو ينسأ له في أثره فليَصِل رَحِمَه)، فإنه خطاب عام لكل الأمة، وأما المحو والإثبات فهو في حق المعين الذي أتى بالسبب، ولا يتوقف حصولهما في حق من أتى بسببهما على إتيان جميع المخاطبين بأسبابهم، لذلك تحقق هذا في حق قوم نوح، فمن آمن زيد في عمره وأُخِّر، ومن لم يؤمن عوجل بالعقوبة وأُهلك.

رابعها: أن تعميم متعلق المحو والإثبات ليشمل كل شيء يلزم عليه لازم باطل: وهو عدم الوثوق بشيء من الأخبار الغيبية كالحشر والنشر، وكذا لا يبقى وثوق بالإخبار بأنه ﷺ خاتم النبيين، لجواز أن يكون الله تعالى قد علم ذلك حين أخبر ثم

تعلق علمه بخلافه.

وهذا يترتب عليه هدم الدين ومحو الشريعة كما لا يخفى.

وقد أورد القائلون بالعموم بدون استثناء على هذا القول عدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: استعاذته ﷺ من سوء القضاء وطلب الحفظ منه، ولو لم يمكن تغييره ما صح طلب الحفظ منه.

الاعتراض الثاني: أنه ﷺ شرع لأمته الدعاء، ولولا إمكان التغيير لألغاه.

وهذان الاعتراضان من باب واحد، وإنما يصلحان أدلةً على من ينكر المحو والإثبات، وليس فيهما أن المحو والإثبات يقعان في كل شيء، إلا أن يراد أن كلًّا من (القضاء) و (الدعاء) هنا عام في كل شيء، وهذا لا يصح، لأن القضاء وصف هنا بالسوء، فالمستعاذ منه هو القضاء السيء لا مطلق القضاء، والقضاء إنما يكون سيئًا في حق من وقع عليه من المعينين، ولا يخرج فيهم هذا عن الكلمات الثلاث كما تقدم.

الاعتراض الثالث: اعتذاره ﷺ عن الخروج لصلاة التراويح بخشيته أن تفرض عليهم، ولا معنى لهذه الخشية - بعد سبق القضاء أنها ستكون خمسًا - لو كان القضاء الأزلي لا يقبل التغيير.

والجواب عليه: أن هذا خارج محل النزاع أصلًا، لأن محل النزاع هو القدر لا الشرع، فإن المحو والإثبات في الشرائع - المعبر عنه بالنسخ - واقعٌ بلا إشكال ما دام الوحي ينزل على النبي ﷺ.

الاعتراض الرابع: أن المبشرين بالجنة كانوا من أشد الناس خوفًا من النار حتى أن منهم من كان يقول: ليت أمي لم تلدني.

والجواب عليه: أن خوفهم هذا راجع إلى المحو والإثبات في السعادة والشقاوة،

وهذا لا إشكال في وقوع المحو والإثبات فيه[1].

الاعتراض الخامس: أن العموم المستفاد من قوله تعالى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩]، شاملٌ لكل شيء؛ فما من شيء من المقادير إلا وهو قابلٌ للمحو والإثبات.

والجواب عليه: أن هذا عام مخصوص بالكلمات الثلاث، ووجه اختصاصه ما تقدم قريبًا في وجوه قصر المحو والإثبات على الكلمات الثلاث.

لكن لا يمنع هذا شموله للمحو والإثبات في الشرائع، ولا شموله أيضًا لمحو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب.

وبهذا يظهر الجواب عن القول الثالث، وهو أن المحو والإثبات لشيء خاص وهو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب.

وزيادة في تحريره يقال: في قول الله تعالى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ} [الرعد: ٣٩]، المثبت عند أصحاب هذا القول: ما فيه ثواب وعقاب، والممحو: ما ليس فيه ثواب وعقاب، فكأن الله سبحانه قال: أمحو ما ليس فيه ثواب وعقاب، وأثبت ما فيه ثواب وعقاب.

وهذا لا يصح، لأن محو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب حتمٌ - تفضلًا من الله سبحانه وتعالى والله سبحانه علقه بالمشيئة؛ والشيء إذا كان حتمًا لا يعلق بالمشيئة[2].

(١) انظر هذه الاعتراضات الأربعة في روح المعاني (١٣/ ١٧١ - ١٧٢)، وانظر: قطر الولي (٤٩٧ - ٥٠٢) للاعتراضين الأول والثاني منهما.

(٢) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في قوله تعالى: {فَإِنْ يَشَإِ اللهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ} [الشورى: ٢٤]: "فمحو الباطل نظير إحقاق الحق ليس مما علق بالمشيئة بل لا بد منه، بخلاف الختم على قلبه فإنه معلق بالمشيئة ولا يجوز أن يعلق =

فالخروج من هذا الإلزام يكون بالقول بإمكان كل من المحو والإثبات فيما فيه ثواب وعقاب، وما ليس فيه ثواب وعقاب ممحو على كل حال تفضلًا من الله سبحانه وتعالى.

فتفسير من فسر الآية بهذا من السلف هو تفسير بالمثال، وإلا فهو من جملة ما يمحى لا كله، والله أعلم.

وأما القائلون بالعموم مع استثناء شيء محدد؛ إما السعادة والشقاوة، أو هما مع الآجال، فيرد على تعميمهم بما تقدم في الرد على القول الأول.

وأما استثناؤهم الآجال فيُستدل له بأدلة:

الأول: قوله تعالى: {فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} [الأعراف: ٣٤].

الثاني: وقوله تعالى: {وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا} [المنافقون: ١١].

الثالث: حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قالت أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم اللهم أمتعني بزوجي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبأبي؛ أبي سفيان، وبأخي معاوية، قال: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (قد سألت الله لآجال مضروبة وأيام معدودات وأرزاق مقسومة، لن يعجل شيئًا قبل حله أو يؤخر شيئًا عن حله، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار أو عذاب في القبر كان خيرًا وأفضل)[1].

ويؤيده حديث ثوبان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يرد القدر إلا الدعاء ولا

=

بالمشيئة محو الباطل كتعليق الختم على قلبه، بل يقذف بالحق على الباطل فيدمغه" الجواب الصحيح (١/ ٤٤٧).

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب بيان أن الآجال والأرزاق وغيرها لا تزيد ولا تنقص عما سبق به القدر (٤/ ٢٠٥٠) ح (٢٦٦٣).

يزيد في العمر إلا البر)[(١)]، فحصر زيادة العمر بالبر دون غيرها.

والجواب عن الاستدلال بالآيتين: أنهما لا تعارضان وقوع المحو والإثبات في الآجال، لأنهما خاصتان بمن حضر أجله بالنص، بخلاف من لم يحضر أجله، فالمحو والإثبات في الأجل واقع ما لم يحضر الأجل، فإذا حضر لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون.

قال الزهري رَحِمَهُ اللَّهُ في قول الله سبحانه: {فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} [الأعراف: ٣٤]: "نرى أنه إذا حضر أجله فلا يؤخر ساعة ولا يُقدم، وما لم يحضر أجله فإن الله يؤخر ما شاء، ويقدم ما شاء"[(٢)].

وقال الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ في قطر الولي (٥٠٨): "إذا حضر الأجل فإنه لا يتقدم ولا يتأخر، وقبل حضوره يجوز أن يؤخره الله بالدعاء أو بصلة الرحم أو بفعل الخير، ويجوز أن يقدمه لمن عمل شرا أو قطع ما أمر الله به أن يوصل وانتهك محارم الله سبحانه".

وقد جمع الله سبحانه وتعالى بين الأمرين في قوله تعالى حكاية عن نوح: {أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ (٣) يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [نوح: ٣، ٤].

وقد ثبت في السنة أن الله سبحانه وتعالى يزيد في الأجل وينقص منه، كما في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة وجعل بين عيني كل إنسان منهم وبيصًا من نور ثم عرضهم على آدم فقال: أي رب من هؤلاء؟ قال: هؤلاء

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه ابن جرير (١٤/ ٢٦١).

ذريتك فرأى رجلًا منهم فأعجبه وبيص ما بين عينيه فقال: أي رب من هذا؟ فقال: هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له داود فقال: رب كم جعلت عمره؟ قال ستين سنة قال: أي رب زده من عمري أربعين سنة، فلما قضى عمر آدم جاءه ملك الموت فقال: أو لم يبق من عمري أربعون سنة؟ قال: أو لم تعطها ابنك داود؟ قال: فجحد آدم فجحدت ذريته، ونسي آدم فنسيت ذريته وخطئ آدم فخطئت ذريته)[1].

ومثله ما تقدم من كون صلة الرحم وحسن الجوار يزيدان في الأعمار.

فتبين بهذا أن هاتين الآيتين لا تعارضان دخول المحو والإثبات في الآجال.

وأما حديث أم حبيبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فالجواب عليه من وجهين:

الأول: أن الحديث ليس فيه أن الآجال لا تتغير مطلقًا، وإنما الذي فيه أنها لا تزيد بالدعاء خاصة، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ كما في مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢٦٤): "ففيه أن العمر لا يطول بهذا السبب الذي هو الدعاء فقط".

وقال أيضًا في الاستقامة (١٣١): "وأما حديث أم حبيبة؛ ففيه أن الدعاء يكون مشروعًا نافعًا في بعض الأشياء دون بعض، وكذلك هو، ولهذا لا يحب الله المعتدين في الدعاء؛ فالأعمار المقدرة لم يشرع الدعاء بتغييرها، بخلاف النجاة من عذاب الآخرة فإن الدعاء مشروع له نافع فيه".

وعليه، فلا يكون دليلًا لمنع المحو والإثبات في الآجال مطلقًا، سيما وقد ثبتا

(١) أخرجه ابن سعد (١/ ٢٧ - ٢٨)، والترمذي (٣٠٧٦)، وأبو يعلى (٦٦٥٤)، والفريابي في القدر (١٩)، وابن منده في التوحيد (٤٥٥)، وفي الرد على الجهمية (٢٣)، والحاكم (٢/ ٣٢٥ و ٥٨٥ - ٥٨٦) وغيرهم والحديث قال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح، وقال ابن منده: هذا حديث صحيح، وصححه الحاكم، وحسنه العلامة الألباني في المشكاة (١١٨)، وكذا حسنه العلامة الوادعي في الجامع الصحيح مما ليس في الصحيحين (٣/ ٤٣٧ - ٤٣٨).

فيها في أحاديث أخر وبأسباب أخر.

على أن منع تأثير الدعاء لا يُسلم، فقد ثبت أن النبي ﷺ دعا لأنس فقال: (اللهم أكثر ماله وولده، وأطل حياته، واغفر له)(١).

وقد استجاب الله سبحانه وتعالى لنبيه، فعمر أنس وكثر ماله وولده، فقد قال عقب هذا الحديث: "فدعا لي بثلاث؛ فدفنت مائة وثلاثة، وإن ثمرتي لتطعم في السنة مرتين، وطالت حياتي حتى استحييت من الناس، وأرجو المغفرة"، فثبت بهذا جواز الدعاء بزيادة الآجال، وأنه مؤثر فيها.

وكذلك يرده ما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه المتقدم في قصة آدم وداود عليهما السلام.

الثاني: أن نهي النبي ﷺ هنا من باب الإرشاد إلى ما هو أنفع وأولى، خصوصًا أن

---

(١) أخرجه ابن سعد (٧/ ١٩)، وأبو يعلى (٤٢٣٦)، والبخاري في الأدب المفرد (٦٥٣)، وابن عساكر في تاريخه (٩/ ٣٥٣) والحديث صححه الشيخ ناصر في صحيح الأدب المفرد (ص ٢٤٤). وقال في الصحيحة برقم (٢٢٤١): (رجاله ثقات رجال الشيخين غير سنان بن ربيعة؛ فأخرج له البخارى مقرونا بغيره؛ وقال الحافظ: "صدوق فيه لين" وسنان بن ربيعة هذا مضى غير مرة أنه مختلف فيه، وأن التحقيق ضعفه، فلم يوثقه أحد نصا فيما أعلم غير أن ابن حبان قد ذكره في "ثقاته" [٤/ ٣٣٧]، وقال ابن معين في رواية الدارمى عنه: "ليس به بأس" وضعفه في رواية الدورى عنه فقال: "ليس بالقوى" وأورده ابن شاهين في ثقاته [رقم ٤٩٠]، وقال: "صالح"، وقال ابن عدي: "أرجو أنه لا بأس به" وقال الذهبى في "الميزان": "صويلح" وقال في "الكاشف": "صدوق" أما أبو حاتم الزارى فاقد قال: "شيخ مصطرب الحديث" وهذا جرح مفسر؛ وقال النسائي: (ليس بالقوى) ومثله قال الدارقطنى في "سؤالات الحاكم له" [رقم ٣٧٦]، وأورده العقيلى في "الضعفاء" [٢/ ١٧٠]، ومثله ابن الجارود وزكريا الساجى ذكراه في جملة "الضعفاء" كما نقله عنهما مغلطاى البكجرى في "إكماله" [٢/ ق ١٣٩]، كما في هامش "تهذيب الكمال" [١٢/ ١٤٨/ طبعة الرسالة]، فالرجل إلى الضعف أقرب.

مجرد طول العمر ليس محمودًا إلا مع الصلاح، ودعاؤها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كان - فيما يظهر - مجردًا عن الفائدة الأخروية.

لذلك شرع الدعاء بتغيير الآجال لما تضمن نفعًا أخرويًا، كما في حديث أنس المتقدم، وكما في حديث عمار بن ياسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه أن النبي ﷺ قال: (اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق، أحيني ما علمت الحياة خيرًا لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيرًا لي. . .)[1].

وأما حديث ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فلا دلالة فيه على منع المحو والإثبات في الآجال، وإنما فيه حصر لسببهما، والجواب عليه من وجهين:

الأول: ما تقدم من ثبوت الدعاء بطول العمر.

الثاني: أن الدعاء من البر، لأن البر إذا أطلق تناول جميع ما أمر الله به، والدعاء مما أمر الله به.

وأما استثناء السعادة والشقاوة فيُستدل له بأدلة:

الأول: حديث علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٢٦٤)، وابن أبي شيبة (٦/ ٤٤)، والدارمي في الرد على الجهمية (ص ٥١)، والنسائي في المجتبى (١٣٠٦)، وفي الكبرى (١٢٢٨)، وابن نصر في قيام الليل (١٤٣)، وابن خزيمة في التوحيد (ص ٩)، وابن أبي عاصم في السنة (١٢٩، ٤٢٥)، وعبد الله بن أحمد بن حنبل في السنة (٢٧٩)، والبزار في مسنده (١٣٩٣)، وابن حبان (١٩٧١)، والطبراني في الدعاء (٦٢٤)، والدارقطني الرؤية (١٥٨)، وابن منده في الرد على الجهمية (٨٦)، والحاكم (١/ ٥٢٤)، واللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة (٨٤٤، ٨٤٥)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢٤٧)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٦٦/ ٢٧٠) والحديث صححه ابن خزيمة، وابن حبان، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال العراقي في المغني (١/ ٢٧٣): إسناده جيد، وصححه العلامة الألباني في صحيح النسائي، وصححه الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٠/ ٢٦٥).

رسول الله ﷺ فقعد وقعدنا حوله، ومعه مِخْصرة، فنكَّس فجعل ينكُت بمخصرته، ثم قال: (ما منكم من أحد وما من نفس منفوسة إلا وكتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة)، قال رجل: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى أهل السعادة، ومن كان منا من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة، قال: (أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاء)، ثم قرأ: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (٧) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى} [الليل: ٥ - ١٠][(١)].

الثاني: حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق، قال: (إن أحدكم يُجمع خَلقُه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكًا؛ فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله ورزقه وأجَله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل

(١) أخرجه البخاري: كتاب التفسير، سورة: {وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى}، {وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى} (٦/ ١٧١) ح (٤٩٤٨)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه... (٤/ ٢٠٣٩) ح (٢٦٤٧)، ومن حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، رواه: البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ} (٩/ ١٥٩) ح (٧٥٥١)، ومسلم في الموضع السابق (٤/ ٢٠٤١) ح (٢٦٤٩)، ومن حديث سراقة بن مالك بن جُعشُم رضي الله عنه، رواه مسلم في الموضع السابق كذلك (٤/ ٢٠٤٠) ح (٢٦٤٨)، وقد تقدم ص (١٠٤).
وروي في غير الصحيحين من حديث عدد من الصحابة: أبي بكر، وعمر، وأبي حميد الساعدي، وذي اللحية الكلابي رضي الله عنهم.

أهل الجنة)[1].

الثالث: حديث عبد الله بن عمرو قال: خرج علينا رسول الله ﷺ وفي يده كتابان، فقال: (أتدرون ما هذان الكتابان)؟ قال قلنا: لا، إلا أن تخبرنا يا رسول الله، قال للذي في يده اليمنى: (هذا كتاب من رب العالمين تبارك وتعالى بأسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم لا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبدًا)، ثم قال للذي في يساره: (هذا كتاب أهل النار بأسمائهم وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم لا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبدًا)، فقال أصحاب رسول الله ﷺ فلأي شيء إذن نعمل إن كان هذا أمرًا قد فرغ منه؟ قال رسول الله ﷺ: (سددوا وقاربوا فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أي عمل، وإن صاحب النار ليختم له بعمل أهل النار وإن عمل أي عمل)، ثم قال بيده فقبضها، ثم قال: (فرغ ربكم ﷻ من العباد)، ثم قال باليمنى فنبذ بها فقال: (فريق في الجنة)، ونبذ باليسرى فقال: (فريق في السعير)[2].

---

(١) تقدم تخريجه، وهو في الصحيحين.

(٢) أخرجه أحمد (٢/ ١٦٧)، والترمذى (٢١٤١)، والنسائى فى الكبرى (١١٤٧٣)، وابن أبي عاصم في السنة (٣٤٨) وغيرهم، والحديث قال عنه الترمذي: حسن صحيح غريب، وقال ابن العربي في العارضة (٥/ ١٢): رواته كلهم عدول، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (١/ ١٧١): روي هذا الحديث عن النبي -ﷺ- من وجوه متعددة، وقال الحافظ في الفتح (٦/ ٢٩١): إسناده حسن، وحسنه العلامة الألباني في الصحيحة (٨٤٨)، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند: إسناده صحيح، وقال العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٧٨٤): صحيح رواته ثقات، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند: إسناده ضعيف، أبو قبيل المعافري -وهو حيي بن هانئ- مختلف فيه، وثقه أحمد وابن معين في رواية، وأبو زرعة والفسوي والعجلي وأحمد بن صالح المصري، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: كان يخطئ، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وذكره الساجي في "الضعفاء" له، وحكى عن =

فدلت هذه الأحاديث على أن السعادة والشقاوة قد فرغ منهما فلا محو ولا إثبات.

والجواب عليها من وجوه:

الأول: أن يقال: مما لا شك فيه أن إثبات الأسباب لا ينافي سبق القدر، لأن هذه الأسباب من جملة القدر.

والدعاء وصلة الرحم وغيرهما - مما ثبت تأثيره في المحو والإثبات -، إنما هي أسباب من جملة ما قدره الله سبحانه وتعالى من الأسباب، وحينئذ فإثباتها لا ينافي سبق القدر بمسبَّباتها.

فسبْق القدر بالسعادة والشقاوة لا ينافي الإتيان بأسبابهما، بل الإتيان بأسبابهما من جملة المقدور الذي ييسر به المرء لعمل أهلهما، كما بين ذلك النبي ﷺ في الأحاديث المتقدمة.

فالأسباب التي تؤثر في السعادة والشقاوة محوًا وإثباتًا هي من جملة السعادة والشقاوة.

الثاني: أن هذه النصوص وأمثالها محمولة على القضاء المبرم لا المعلق - وهذا واضح جدًا - والقضاء المبرم لا محو فيه ولا إثبات، وإنما ذلك في المعلق الذي بأيدي الملائكة كما تقدم بيانه[1].

=

ابن معين أنه ضعفه، وقال الحافظ في تعجيل المنفعة (ص ٢٧٧) في ترجمة عبيد بن أبي قرة البغدادي: ضعيف لأنه كان يكثر النقل عن الكتب القديمة. قلنا: فهو لا يحتمل مثل هذا الحديث، وباقي رجال الإسناد ثقات.

(١) وتجدر الإشارة إلى أنه قد روي في استثناء السعادة والشقاوة والآجال حديث مرفوع رواه الطبراني في المعجم الأوسط (٩/ ١٧٩) ح (٩٤٧٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: (يمحو الله ما يشاء؛ إلا الشقاوة والسعادة، والحياة والموت)، ولا يصح؛ انظر:

=

الثالث: أن الدعاء بمحو الشقاوة وإثبات السعادة فعله أكابر السلف، كعمر وابن مسعود رضي الله عنهما، وأبي وائل شقيق بن سلمة رحمه الله.

فعن أبي عثمان النَّهدي، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال - وهو يطوف بالبيت ويبكي -: "اللهم إن كنت كتبت علي شِقوة أو ذنبًا فامحه، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أم الكتاب؛ فاجعله سعادةً ومغفرة".

وعن أبي قِلابة، عن ابن مسعود رضي الله عنه، أنه كان يقول: "اللهم إن كنت كتبتني في أهل الشقاء فامحني، وأثبتني في أهل السعادة".

وعن الأعمش، عن أبي وائل، قال: كان مما يكثر أن يدعو بهؤلاء الكلمات: "اللهم إن كنت كتبتنا أشقياء فامحنا واكتبنا سعداء، وإن كنت كتبتنا سعداء فأثبتنا، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب"[(١)].

=

الضعيفة ح (٥٤٤٨).

(١) قال العلامة الألباني في الضعيفة (٥٤٤٨): عن حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا (يمحو الله ما يشاء؛ إلا الشقاوة، والسعادة، والحياة، والموت) ضعيف ... وثبت خلافه عن عمر وغيره، فروى ابن جرير (١٦/ ١٨١ - ١٨٢) من طريق أبي حكيمة عن أبي عثمان النهدي أن عمر بن الخطاب قال - وهو يطوف بالبيت ويبكي (اللهم! إن كنت كتبت علي شقوة أو ذنبا؛ فامحه؛ فإنك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أم الكتاب، فاجعله سعادة ومغفرة) ورواه البخاري في التاريخ الكبير (٤/ ٦٣) في ترجمة عصمة أبي حكيمة هذا. وقد قال فيه ابن أبي حاتم (٣/ ٢/ ٢٠) عن أبيه: "محله الصدق". وذكره ابن حبان في "الثقات" والظاهر أنه قد توبع؛ فقد رواه ابن جرير من طريق معتمر عن أبيه عن أبي حكيمة عن أبي عثمان، وأحسبني قد سمعته من أبي عثمان مثله، وأبو المعتمر: اسمه سليمان بن طرخان التيمي، وهو ثقة من رجال الشيخين، ثم روى ابن جرير من طريق شريك عن هلال بن حميد عن عبد الله بن عكيم عن عبد الله أنه كان يقول: اللهم! إن كنت كتبتني في السعداء؛ فأثبتني في السعداء؛ فإنك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أم الكتاب، ورجاله ثقات؛ لولا ضعف حفظ شريك؛ لكنه يتقوى بطريق حماد بن سلمة

=

=

عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يقول (اللهم إن كنت كتبتني في أهل الشقاوة؛ فامحني، وأثبتني في أهل السعادة) رواه ابن جرير، والطبراني في "الكبير" (٨٨٤٧) ورجاله ثقات رجال مسلم إلا أن أبا قلابة لم يدرك ابن مسعود؛ كما قال الهيثمي (١٠/ ١٨٥)، ولكنه شاهد قوي للطريق الموصولة قبله والله أعلم ولعل الواسطة بينهما أبو وائل شقيق بن سلمة؛ فقد روى الأعمش عنه: أنه كان يكثر أن يدعو بهؤلاء الكلمات.

رواه ابن جرير بسند صحيح عنه وكان أبو وائل من أعلم أهل الكوفة بحديث ابن مسعود واعلم أن المفسرين اختلفوا اختلافا كثيرا في تفسير آيتي (الرعد): (لكل أجل كتاب. يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) على أقوال كثيرة، استوعبها الشوكاني في الفتح، وذكر بعضها ابن جرير، ثم ابن كثير، واختار هذا ما هو أقرب للسياق؛ فقال: "أي: لكل كتاب أجل، يعني: لكل كتاب أنزله الله من السماء مدة مضروبة عند الله، ومقدار معين، فلهذا: (يمحو الله ما يشاء): منها: (ويثبت)؛ يعني: حتى نسخت كلها بالقرآن الذي أنزله الله على رسوله صلوات الله وسلامه عليه" فالمحو والإثبات فيهما خاص بالأحكام في الكتب المتقدمة أو في الشريعة المحمدية، ينسخ منها ما يشاء، ويثبت ما يشاء، وهو يلتقي مع ما رواه ابن جرير (١٦/ ٤٨٥) وغيره بسند فيه ضعف عن ابن عباس: (يمحو الله ما يشاء)، قال: من القرآن؛ يقول: يبدل الله ما يشاء فينسخه، ويثبت ما يشاء فلا يبدله. (وعنده أم الكتاب)، يقول: وجملة ذلك عنده في أم الكتاب، الناسخ والمنسوخ، وما يبدل، كل ذلك في كتاب وقد وجدت ما يقويه من رواية عكرمة عن ابن عباس، من وجهين عن عكرمة:

الأول: رواه يزيد النحوي عنه ابن عباس؛ في قوله: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها)، وقال: (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل ...) الآية، وقال: (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب)؛ فأول ما نسخ من القرآن القبلة ... الحديث. رواه النسائي أواخر "الطلاق"، وأبو داود مختصرا وإسناده حسن؛ كما هو مبين في "الإرواء" (٧/ ١٦١/ ٢٠٨٠).

والآخر: رواه سليمان التيمي عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ في قول الله عز وجل: (يمحو الله ما يشاء)، قال: من أحد الكتابين؛ هما كتابان يمحو الله ما يشاء من أحدهما ويثبت (وعنده أم الكتاب)؛ أي: جملة الكتاب رواه ابن جرير (١٦/ ٤٨١،٤٨٠)، والحاكم

=

=

(٢/ ٣٤٩) وقال: "صحيح غريب". ووافقه الذهبي قلت: وفي رواية لابن جرير (١٦/ ٤٩١) من طريق علي عن ابن عباس: (وعنده أم الكتاب)، يقول: وجملة ذلك عنده في أم الكتاب؛ الناسخ والمنسوخ،، وما يبدل وما يثبت، كل ذلك في كتاب وفي سنده انقطاع وضعف ثم اعلم أنه - وإن كان المحو والإثبات في الآية خاصا بالأحكام الشرعية؛ كما تقدم -؛ فليس في الشرع ما ينفيهما في غيرها، بل إن ظواهر بعض النصوص تدل على خلاف ذلك؛ كمثل قوله ﷺ: "لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر"؛ وهو حديث حسن مخرج في "الصحيحة" (١٥٤) وقوله ﷺ: "من أحب أن يبسط له في رزقه، وأن ينسأ له في أثره (وفي بعض الطرق: في آجله)؛ فليصل رحمه". متفق عليه، وهو مخرج في المصدر السابق برقم (٢٧٦) وقد صح عن ابن عباس أنه قال: لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر أخرجه الحاكم (٢/ ٣٥٠). وقال: "صحيح الإسناد". ووافقه الذهبي، إذا عرفت ما تقدم؛ فاعلم أن المحو المذكور والزيادة في الرزق والعمر؛ إنما هو بالنسبة للقضاء أو القدر المعلق، وأما القضاء المبرم المطابق للعلم الإلهي؛ فلا محو ولا تغيير، كما كنت شرحت ذلك في تعليقي على "مختصر مسلم" للمنذري (ص ٤٧٠)؛ فراجعه فإنه هام! ثم رأيت القرطبي قد أشار إلى ذلك في تفسيره الجامع، فقال (٥/ ٣٣٢): "والعقيدة: أنه لا تبديل لقضاء الله، وهذا المحو والإثبات مما سبق به القضاء، وقد تقدم أن من القضاء ما يكون واقعا محتوما - وهو الثابت -، ومنه ما يكون مصروفا بأسباب - وهو الممحو - والله أعلم قال الغزنوي: وعندي: أن ما في اللوح خرج عن الغيب؛ لإحاطة بعض الملائكة، فيحتمل التبديل؛ لأن إحاطة الخلق بجميع علم الله محال، وما في علمه من تقدير الأشياء لا يبدل" وإذا عرفت هذا؛ سهل عليك فهم كثير من النصوص المرفوعة والآثار الموقوفة، وقد تقدم بعضها، وتخلصت من الوقوع في تأويلها. والله الهادي ثم وقفت على كلام جيد لشيخ الإسلام ابن تيمية، يؤيده ما ذهبت إليه في "مجموع الفتاوى" (٨/ ٥١٦ - ٥١٨،٥٤٠،٥٤١) و (١٤/ ٤٨٨ - ٤٩٢)، فراجعه؛ فإنه مهم!.اهـ. من الضعيفة.

وسئل العلامة ابن باز كما في مسائل الإمام ابن باز (ص٢٣٩): الدعاء بدعاء عمر - رضي الله عنهم -: «اللهم إن كنت كتبتني شقيًا فامحه، واكتبني سعيدًا» (٣) هل يجوز؟ فأجاب: الظاهر أنه ما ينبغي، تركه أفضل.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن في حديث عبد الله بن عمرو إثبات هذين الكتابين، كتاب السعادة وكتاب الشقاوة، وأنهما مشاركان للوح المحفوظ بكونهما مما لا محو فيه ولا إثبات، كما لا محو ولا إثبات في اللوح المحفوظ.

وبهذا يتبين أن المحو والإثبات واقعان في المقادير؛ فيما يتعلق بالكلمات الثلاث خاصة دون غيرها، وأن ذلك المحو والإثبات إنما يكون في صحف الملائكة، دون اللوح المحفوظ فإنه مصون عن التغيير والتبديل والمحو والإثبات، والله أعلم.

* **المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

مخالفو أهل السنة والجماعة في هذه القاعدة على ضربين:

الأول: من مخالفته غير خارجة عن مجمل الأقوال التي حكيت عن أهل السنة.

الثاني: من مخالفته خارجة عن الأقوال التي حكيت عن أهل السنة.

أما الصنف الأول؛ فهم المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

أما المعتزلة؛ فعباراتهم في تفسير المحو والإثبات تدل على إثباتهم له، ومن ذلك قول القاضي عبد الجبار كما في تنزيه القرآن (٢٠٤) في تفسير {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩]: المراد بذلك أنه جل جلاله يمحو عن المؤمن الصغائر لأنها مغفورة، ويحتمل أنه الناسخ والمنسوخ، ويحتمل أنه يمحو ما لا مدخل له في الثواب والعقاب، ويثبت ما له مدخل في ذلك، ويحتمل أنه يمحو ما كتب من آجال وأرزاق من مضى ويثبت ذلك فيمن يبقى ويحدث".

وبنحوه قول الزمخشري في الكشاف (٣/ ٣٥٦ - ٣٥٧): "{يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ}: ينسخ ما يستصوب نسخه، ويثبت بدله ما يرى المصلحة في إثباته أو يتركه غير منسوخ، وقيل: يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة؛ لأنهم مأمورون بكتبة كل قول وفعل، {وَيُثْبِتُ} غيره، وقيل يمحو كفر التائبين ومعاصيهم بالتوبة

ويثبت إيمانهم وطاعتهم، وقيل: يمحو بعض الخلائق ويثبت بعضًا من الأناسي وسائر الحيوان والنبات والأشجار وصفاتها وأحوالها، والكلام في نحو هذا واسع المجال، {وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ}: أصل كل كتاب وهو اللوح المحفوظ، لأنّ كل كائن مكتوب فيه".

ويظهر من هذين النقلين أن المعتزلة يقرون بالمحو والإثبات في المقادير في الجملة.

وأما الأشاعرة؛ فإنهم يثبتون المحو والإثبات كذلك، ومن ذلك قول البيجوري في تحفة المريد (٢٦٣ - ٢٦٤) - في حديث زيادة العمر بصلة الرحم -: "فالزيادة - بحسب الظاهر - على ما في صحف الملائكة، وإلا فلا بد من تحقق ما في علمه تعالى، كما يشير له قوله تعالى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩]، أي أصل اللوح المحفوظ وهو علمه تعالى الذي لا محو فيه ولا إثبات، وأما اللوح المحفوظ؛ فالحق قبول ما فيه للمحو والإثبات كصحف الملائكة، وبعضهم فسر أم الكتاب باللوح المحفوظ لأنه ما من كائن إلا وهو مكتوب فيه، والراجح الأول".

ومن ذلك أيضًا ما فعله الرازي، فقد ذكر أن في المحو والإثبات في الآية قولين: العموم في كل شيء، والتخصيص ببعض الأشقياء دون بعض، ثم أورد اعتراض سبق المقادير وجفاف القلم، وأجاب عليه بأن ذلك المحو والإثبات أيضًا مما جف به القلم فلا يمحو إلا ما سبق في علمه وقضائه محوه. فتقريره هذا صريح في إثبات ذلك.

وأما الماتريدية؛ فيثبتون المحو والإثبات في المقادير كذلك، ومن ذلك صنيع إمامهم أبي منصور الماتريدي في تفسيره عند آية الرعد؛ فإنه ذكر أن من المعاني التي يحتملها المحو والإثبات: محو ما لا جزاء له ولا ثواب وإبقاء ما له جزاء وثواب مما

يكتبه الحفظة من الأعمال والأفعال، أو محو ما في صحف الحفظة مما كتبوه من أعمال العباد من الزيادة على ما في اللوح المحفوظ عند معارضتها به، وإثبات ما فيه من الزيادة عليها فيها.

فهؤلاء جميعًا لا ينكرون ثبوت المحو والإثبات في المقادير، وجملة مقالتهم من جنس أقوال أهل السنة.

وأما الصنف الثاني؛ فهم على قسمين:

الأول: من ينكر المحو والإثبات من أصله، ويؤول ما جاء في النصوص من أدلة عليه.

الثاني: من يثبت المحو والإثبات في علم الله سبحانه.

أما الصنف الأول؛ فهو ما يُفهم من مذهب الصوفية أصحاب الكشف والذوق، فقد أنكروا وقوع المحو والإثبات في المقادير، وأولوا ما ورد من أدلة عليه.

قال القُشَيري: "المحو: رفع أوصاف العادة، والإثبات: إقامة أحكام العبادة.

فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة، وأتى بدلها بالأفعال والأحوال الحميدة، فهو صاحب محو وإثبات. . .

وأما حقيقة المحو والإثبات، فصادران عن القدرة، فالمحو: ما ستره الحق ونفاده، والإثبات ما أظهره الحق وأبداه، والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة، قال الله تعالى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ} [الرعد: ٣٩]، قيل: يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى، ويثبت على ألسنة المريدين ذكر الله.

ومحو الحق لكل أحد وإثباتهُ على ما يليق بحاله، ومن محاه الحق سبحانه على مشاهدة أثبته بحق حقه، ومن محاه الحق عن إثباته به ردَّه إلى شهود الأغيار، وأتيته في أودية التفرقة".

وقال ابن عَطاء الأَدمي كما في تفسير السلمي (١/ ٣٣٦): "{يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ} عن رسوم الشواهد والأعراض وكلما يورد على سره من عظمته وحرمته وهيبته ولو غاب أنواره، فمن أثبته فقد أحضره ومن محاه فقد غيبه، والحاضر مرجوعه لا يعدوه".

وقال الواسطي كما تفسير السلمي (١/ ٣٣٦): "يمحوهم عن شاهد الحق ويثبتهم في شواهدهم، ويمحوهم عن شواهدهم ويثبتهم في شاهد الحق، ويمحو رسوم نفوسهم عن نفوسهم ويثبتهم برسمه".

فهذه الأقوال منهم تبين إنكارهم للمحو والإثبات وتأويلهم له إلى ما ذُكر، وهذا القول باطل، وبطلانه من وجهين:

الأول: أنه عار عن دليل صحيح من كتاب أو سنة.

الثاني: أن إنكار المحو والإثبات لم يؤثر عن أحد من سلف الأمة، بل المأثور عنهم إثباته، وإن وقع في عباراتهم اختلاف في محل المحو والإثبات وما الذي يمحى ويثبت -على ما سبق بيانه-.

وأما الصنف الثاني؛ فهم الرافضة - قاتلهم الله - والذين ذهبوا إلى القول بالبداء وتغير علم الله سبحانه.

والبَداء في اللغة: من البدوّ، يقال: بدا يبدو بدوًّا وبداءً، وهو الظهور بعد خفاء، ومنه قوله تعالى: {إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} [الأحزاب: ٥٤].

ومنه تغير الرأي عما كان عليه؛ تقول: بدا لي في هذا الأمر بداء، ومنه قوله تعالى: {ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ} [يوسف: ٣٥].

والبداء لا يجوز نسبته إلى الرب سبحانه، لأنه يستلزم سبق الجهل وحدوث

العلم، وكلاهما باطل ينزه الله سبحانه عنه.

وأصل القول بالبداء إنما كان عبد الله بن سبأ، وتلقفه عنه المختار الثقفي الكذاب وسرى في أتباعه الكَيسَانية.

وللقول بالبداء منزلة عظيمة عند الرافضة قبحهم الله، وهو من أعظم العبادات عندهم.

وقد أفرد الكُليني للبداء بابًا في كتاب التوحيد من "أصول الكافي"(١/ ١٩٤)، ذكر فيه ستة عشر حديثًا عن الأئمة في تقرير هذه العقيدة الخبيثة، منها:

عن زرارة عن أحدهما أنه قال: "ما عُبد الله بشيء مثل البداء".

وعن أبي عبد الله كما في أصول الكافي (١/ ١٩٧) أنه قال: "ما عُظِّم الله بمثل البداء".

وعن الرضا كما في أصول الكافي (١/ ١٩٩) أنه قال: "ما بعث الله نبيًّا قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقرَّ لله بالبداء".

وعن أبي جعفر كما في أصول الكافي (١/ ١٩٨) قال: "العلم علمان، فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحدًا من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون؛ لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويثبت ما يشاء".

وعن أبي عبد الله كما في أصول الكافي (١/ ١٩٨) قال: "إن لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه".

فهذه روايات صريحة في وقوع التغيير في علم الله سبحانه.

وقد أجمع الرافضة على القول بالبداء، كما نقل إجماعهم على ذلك المفيد في

"أوائل المقالات" (ص ٤٦).

وهـذه العقيـدة أقـل شـأنًا مـن أن يُـشتغل بـالرد عليهـا، ويكفيهـا بطلانًـا مخالفتُهـا لإجماع أهل القبلة على أن علم الله لا يلحقه النقص ولا التغير، إضـافة لمـا اشـتملت عليه من لوازم باطلة.

ووجه إيراد مخالفة هؤلاء هنا أمران:

الأول: أنهم استدلوا بأدلة المحو والإثبات في المقادير على مذهبهم.

الثاني: أنهم يقولون - على هذا - بوقوع المحو والإثبات في اللـوح المحفـوظ، إذ الذي في اللوح المحفوظ علم الرب سبحانه، والله أعلم.

(باب ما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة)

البحـث في هـذه القاعـدة هـو في العلاقـة بـين قـدرة الله سـبحانه وتعـالى الـشاملة ومشيئته النافذة، وأن الله علـى كـل شـيء قـدير، وأن مـا شـاء الله كـان، ومـا لـم يـشأ لـم يكن.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٣٨٢ - ٣٨٣): "فإن ما تعلقـت به المـشيئة تعلقـت بـه القـدرة؛ فـإن مـا شـاء الله كـان ولا يكـون شـيء إلا بقدرتـه، ومـا تعلقت به القدرة من الموجودات تعلقـت بـه المـشيئة؛ فإنـه لا يكـون شـيء إلا بقدرتـه ومشيئته، وما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة وكذلك بـالعكس، ومـا لا فلا".

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (١١/ ٤٨٨ - ٤٨٩): "ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير، سواء شاءه أو لم يشأه. . . فالله تعـالى قـادر علـى ذلـك فلـو شـاءه لفعله بقدرته، وهو لا يشاؤه".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٢٩٢): "ولهذا اتفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور طوائف أهل الكلام على أن الله قادر على ما علم وأخبر أنه لا يكون، وعلى ما يمتنع صدوره عنه لعدم إرادته لا لعدم قدرته عليه".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٣/ ٢٧٠ - ٢٧١): "قدرة الرب لا يفعل بها إلا مع وجود مشيئته، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وليس كل ما كان قادرًا عليه فعله. . . وإذا كان لو شاءه لفعله دل على أنه قادر عليه، فإنه لا يمكن فعل غير المقدور".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ١٠): "فإنه أخبر في غير موضع أنه لو شاء لفعل أشياء وهو لم يفعلها، فلو لم يكن قادرًا عليها لكان إذا شاءها لم يمكن فعلها".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في التبيان في أيمان القرآن (٢٤٤ - ٢٤٥): "وقد صرح سبحانه بأنه لو شاء لفعل ما لم يفعله في غير موضع من كتابه، كقوله: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا} [يونس: ٩٩]، وقوله: {وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا} [السجدة: ١٣] ونظائره، وهذا مما لا خفاء فيه بين أهل السنة".

وقد دل على هذه القاعدة الكتاب العزيز، ويمكن تقسيم أدلته إلى قسمين:

الأول: إخباره سبحانه وتعالى بقدرته على ما عَلم أنه لا يفعله:

قوله سبحانه وتعالى: {قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ} [الأنعام: ٦٥].

عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: لما نزل على رسول الله ﷺ: {قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ}: قال: (أعوذ بوجهك)، {أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ} قال: (أعوذ بوجهك) فلما نزلت: {أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ}: قال: (هاتان أهون) أو (أيسر)(١).

(١) أخرجه البخاري: كتاب الاعتصام، باب في قول الله تعالى: {أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا} (٩/ =

فبين النبي ﷺ أن الله سبحانه عافى الأمة من أن يرسل عليهم عذابًا من فوقهم أو من تحت أرجلهم، مع إخبار الله سبحانه وتعالى أنه قادر على ذلك.

وقوله سبحانه وتعالى: {وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ} [المؤمنون: ١٨]، أي لقادرون أن نذهب به فتهلكوا عطشًا، وتخرب أرضوكم، وتهلك مواشيكم، يقول: فمن نعمتي عليكم تركي ذلك لكم في الأرض جاريًا، ومعلوم أنه لم يذهب به.

الثاني: إخباره سبحانه وتعالى أنه لو شاء أن يفعل أمورًا لم تكن لفَعَلَها، ومن ذلك:

قوله سبحانه وتعالى: {وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا} [السجدة: ١٣].

وقوله سبحانه وتعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ} [البقرة: ٢٥٣].

وقوله سبحانه وتعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً} [هود: ١١٨].

وقوله سبحانه وتعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى} [الأنعام: ٣٥].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٥٠٠): "وقد ذكر في غير موضع من القرآن ما لا يكون أنه لو شاء لفعله. . . وأمثال هذه الآيات تبين أنه لو شاء أن يفعل أمورًا لم تكن لفعلها، وهذا يدل على أنه قادر على ما عَلم أنه لا يكون، فإنه لو لا قدرته عليه لكان إذا شاء لا يفعله، فإنه لا يمكن فعله إلا بالقدرة عليه، فلما أخبر - وهو الصادق في خبره - أنه لو شاء لفعله؛ عُلم أنه قادر عليه وإن عَلم سبحانه أنه لا يكون، وعُلم أيضًا أن خلاف المعلوم قد يكون مقدورًا".

=

(١٠١) ح (٧٣١٣).

* لهذه القاعدة تعلق بالمرتبة الثالثة من مراتب القدر، والمقصود منها شمول قدرة الرب سبحانه وتعالى لما كان ولما لم يكن، وشمول مشيئته لما كان وجوازها فيما لم يكن.

وكلٌ من القدرة والمشيئة - فيما ظهر لي من كلام أهل العلم - تتعلق بها عدة مسائل.

أما القدرة: فتتعلق بها سبع مسائل:

الأولى: ثبوت صفة القدرة لله سبحانه وتعالى.

الثانية: دوام قدرة الله سبحانه وتعالى في الأزل والأبد.

الثالثة: أن القدرة تتناول الفعل القائم بالفاعل، ومقدوره المباين.

الرابعة: أن القدرة تتناول الفعل اللازم والمتعدي.

الخامسة: قدرة الله سبحانه وتعالى شاملة لكل شيء.

السادسة: ثبوت القدرة للعبد على فعله بإقدار الله سبحانه وتعالى له.

السابعة: أن القدرة تنقسم إلى سابقة ومقارنة.

والمسألة السابعة محلها مبحث الاستطاعة، وكذا السادسة محلها مبحث أفعال العباد، وستأتيان في موضعهما إن شاء الله.

والمسألة الخامسة هي محل البحث وما عداها فهي مقدمات أساسية تبينها وتشرحها.

وأما المشيئة: فتتعلق بها أربع مسائل:

الأولى: المشيئة صفة ثابتة لله سبحانه وتعالى.

الثانية: المشيئة هي الإرادة الكونية.

الثالثة: شمول مشيئة الله سبحانه وتعالى لكل ما كان.

الرابعة: جواز تعلق مشيئة الرب بكل ما جاز أن تتعلق به قدرته.

والمسألتان الثالثة والرابعة هما محل البحث، والأولى والثانية هما مقدمتان لهما.

وسيكون البدء بمقدمات كل منهما، ثم بالمسألة الأساسية فيهما.

أما مقدمات القدرة:

المسألة الأولى: ثبوت صفة القدرة لله سبحانه وتعالى.

القدرة من الصفات الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى على ما يليق بجلاله وعظمته، ومن أسمائه تعالى: (القادر) و (القدير) و (المقتدر).

وقد دل على اتصاف الله سبحانه بها الكتاب والسنة.

أما الكتاب، فمن أدلته:

قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٠].

وقوله تعالى: {وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا} [الكهف: ٤٥].

وقوله تعالى: {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ (٥٤) فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ} [القمر: ٥٤، ٥٥].

وأما السنة:

حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الاستخارة وفيه: (اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم وأنت علَّام الغيوب)[1].

حديث أبي مسعود الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كنت أضرب غلامًا لي، فسمعت من خلفي صوتًا: (اعلم أبا مسعود، لَلَّهُ أقدر عليك منك عليه)، فالتفت فإذا هو رسول الله

(١) تقدم تخريجه، وهو عند البخاري.

ﷺ[1].

وحديث عثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله عنه أنه شكا إلى رسول الله ﷺ وجعًا يجده في جسده منذ أسلم، فقال له رسول الله ﷺ: (ضع يدك على الذي تألم من جسدك وقل: باسم الله ثلاثًا، وقل سبع مرات: أعوذ بالله وقدرته من شر ما أجدُ وأحاذِرُ)[2].

المسألة الثانية: دوام قدرة الله سبحانه وتعالى في الأزل والأبد، فإنه قادر ولا يزال قادرًا على ما يشاؤه بمشيئته.

والقدرة في هذا كسائر صفات الكمال، لم يزل الله ولا يزال متصفًا بها.

قال شيخ الإسلام رحمه الله في الجواب الصحيح (٢/ ١٦٤): "ويقولون [أي السلف] إنه لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال، لم يزل متكلمًا إذا شاء بمشيئته وقدرته، ولم يزل عالمًا ولم يزل قادرًا ولم يزل حيًا سميعًا بصيرًا، ولم يزل مريدًا، فكل كمال لا نقص فيه يمكن اتصافه به فهو موصوف به، لم يزل ولا يزال متصفًا بصفات الكمال منعوتًا بنعوت الجلال والإكرام سبحانه وتعالى".

ومن الأدلة على ذلك:

قوله تعالى: {وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا} [الفرقان: ٥٤].

وقوله تعالى: {وَكَانَ اللهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا} [النساء: ١٣٣].

وقوله تعالى: {وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا} [الكهف: ٤٥].

وقوله تعالى: {وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا} [الأحزاب: ٢٧].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده (٣/ ١٢٨٠) ح (١٦٥٩).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب السلام، باب استحباب وضع يده على موضع الألم مع الدعاء (٤/ ١٧٢٨) ح (٢٢٠٢).

عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أتاه رجل فقال: سمعت الله تعالى يقول: {وَكَانَ اللهُ} كأنه شيء كان؟ قال: "أما قوله: {وَكَانَ} فإنه لم يزل ولا يزال، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، بكل شيء عليم"[(١)].

المسألة الثالثة: أن القدرة تتناول الفعل القائم بالفاعل، ومقدوره المباين.

وهذا عام في قدرة الله سبحانه وتعالى وفي قدرة العبد.

أما في قدرة الله سبحانه وتعالى فمن الأدلة عليها:

قوله تعالى: {أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ [يس: ٨١].

فأخبر أنه قادر على نفس فعله القائم به، وهو أن يخلق، فنفس الخلق فعل له وهو قادر عليه.

وقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الأحقاف: ٣٣].

قوله تعالى: {أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى} [القيامة: ٤٠].

فإحياء الموتى نفس فعله، وحياتهم مفعوله المباين له وكلاهما أخبر سبحانه وتعالى أنه مقدور له.

وقوله تعالى: {بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ} [القيامة: ٤].

فتسوية البنان فعله، واستواؤها مفعوله، وقد أخبر سبحانه وتعالى بقدرته على كليهما.

وأما قدرته سبحانه وتعالى على المقدور المباين، فمن أدلتها:

قوله تعالى: {أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرُونَ} [الزخرف: ٤٢].

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم ٣/ ٨٩٩.

وقوله تعالى: {أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ} [البلد: ٥].

فهذه الآيات نص في قدرته سبحانه وتعالى على الأعيان المفعولة.

وأما شمولها لأفعال العباد بخاصة، فيدل عليها ما ورد من كونه سبحانه وتعالى خالق أفعال العباد، لأن كونه خالق أفعال العباد يستلزم أنه قادر عليها، وستأتي هذه الأدلة في موضعها إن شاء الله.

وأما قدرة العبد على فعله القائم به، فمن أدلتها:

قوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ١٦].

وقوله تعالى: {فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا} [المجادلة: ٤].

وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين رضي الله عنه: (صلِّ قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب)[1].

وأما قدرة العبد على المقدور المباين، فمن أدلتها:

قوله تعالى: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ} [المائدة: ٣٤].

فأخبر سبحانه وتعالى بقدرتهم على المحاربين، وهذه قدرة على الأعيان المنفصلة.

وقوله تعالى: {ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا} [النحل: ٧٥].

فأخبر أن العبد المملوك لا يقدر على شيء، والآخر بخلافه قادر على ما لم يقدر عليه هذا.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قاعدًا صلى على جنب (٢/ ٤٨) ح (١١١٧).

وقوله تعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ} [إبراهيم: ١٨].

أخبر سبحانه وتعالى أنهم في هذه الحال لا يقدرون على شيء مما كسبوا، فدل بالمفهوم على أنهم في غير تلك الحال يقدرون على ما كسبوا، وكذلك غيرهم يقدر على ما كسب.

ومن هذا الباب ما جاء من الأدلة على أن المفعولات الخارجة مصنوعة لهم، لأن المصنوع لهم مقدور لهم بالضرورة، كقوله تعالى: {وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ} [الأعراف: ١٣٧].

وقوله تعالى: {وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ} [هود: ٣٨].

وقوله تعالى: {لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ} [يس: ٣٥].

المسألة الرابعة: أن القدرة تتناول الفعل اللازم والمتعدي.

فالفعل اللازم: هو الذي لزم فاعله ولم يتعد أثره إلى غيره، أي لم يتعدَّ إلى مفعول، وهو في حق الله سبحانه وتعالى كالاستواء، والإتيان والنزول والمجيء.

والفعل المتعدي: بخلافه، وهو ما لم يلزم فاعله، بل تعدى أثره إلى غيره، وهو في حق الله سبحانه وتعالى كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والهدى والإضلال.

والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، لأن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعديًا إلى مفعول أو لم يكن، والفاعل لا بد له من فعل سواء كان فعله مقتصرا عليه أو متعديًا إلى غيره، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله إذ كان لا بد له من الفاعل[1].

(١) انظر لتعريف الفعل اللازم والمتعدي والفرق بينهما: الفتاوى (٨/ ١٨ - ١٩)، ودرء =

وقد اجتمع النوعان في قوله ﷻ: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الحديد: ٤]، فالاستواء فعل لازم، والخلق فعل متعد.

ومذهب أهل السنة أن كلًّا من الفعلين اللازم والمتعدي ثابت لله سبحانه وتعالى، وأنه سبحانه قادر على كِلا الفعلين.

أما القدرة على الفعل اللازم، فمما يدل عليها:

قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥].

فالله سبحانه وتعالى مستو على العرش، ففعله للاستواء دليل على قدرته عليه، إذ يمتنع الفعل بدون قدرة.

وقوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} [الفجر: ٢٢].

وهذا إخبار بأنه سيفعل ذلك وهذا أيضًا متضمن لقدرته على ذلك.

ومثل هذين حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟)(١).

وأما القدرة على الفعل المتعدي، فمما يدل عليها:

قوله ﷻ: {أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ} [يس: ٨١].

وقوله ﷻ: {أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى} [القيامة: ٤٠].

=

التعارض (٢/ ٣ - ٤)، وبدائع الفوائد (٢/ ٤٧٠).

(١) أخرجه البخاري: كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل (٢/ ٥٣) ح (١١٤٥)، ومسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه (١/ ٥٢١) ح (٧٥٨).

وقوله ﷻ: {فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [فاطر: ٨].

فأخبر سبحانه وتعالى بقدرته على الخلق وإحياء الموتى صريحًا، وبقدرته على الهداية والإضلال ضمنًا، والله أعلم.

وأما مقدمات المشيئة:

المسألة الأولى: ثبوت صفة المشيئة لله سبحانه وتعالى.

المشيئة من الصفات الثابتة لله سبحانه وتعالى على ما يليق بجلاله وعظمته، وقد تقدمت أدلة على ثبوت المشيئة مرتبةً من مراتب القدر، فأغنى عن إعادتها هنا.

وقد دل على مشيئة الله ﷻ إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند الله، والفطرة التي فطر الله عليها خلقه، وأدلة العقول والعيان.

المسألة الثانية: المشيئة هي الإرادة الكونية.

وذلك أن الإرادة تنقسم إلى قسمين:

إرادة كونية: وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث؛ كقول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهي المستلزمة لوقوع المراد، وهي إرادة ما يريد أن يفعله هو سبحانه وتعالى؛ فهي مقتضى الربوبية.

إرادة شرعية: وهي المتضمنة لمحبته ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعًا ودينًا، وهي ملازمة للأمر الشرعي، ولا تستلزم وقوع المراد، وهي إرادته من العبد فعل ما أمره به.

فلا تكون المشيئة بمعنى المحبة أبدًا، وحيثما وردت في كلام الشارع فالمراد بها الإرادة الكونية.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء العليل (١/ ١٨٩): "لفظ المشيئة كوني، ولفظ المحبة ديني شرعي".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في التبيان في أيمان القرآن (٢٠٥) في حمل المشيئة على الأمر -: "وهذا باطل قطعًا، فإن المشيئة في القرآن لم تستعمل في ذلك، وإنما استعملت في مشيئة التكوين".

وأما المسألة الأساسية فيهما، فيمكن ترتيبها في ثلاث مسائل:

الأولى: شمول قدرة الله سبحانه وتعالى لكل شيء.

الثانية: شمول مشيئة الله سبحانه وتعالى لكل شيء، وجوبًا فيما وقع، وجوازًا فيما لم يقع.

الثالثة: جواز تعلق قدرة الرب سبحانه وتعالى بكل ما جاز أن تتعلق به مشيئته والعكس، وجودًا وعدمًا.

أما المسألة الأولى: شمول قدرة الله سبحانه وتعالى لكل شيء.

فالمراد بها أنه ما من شيء إلا والله عَزَّ وَجَلَّ قادر عليه، فلا يعزب عن قدرته سبحانه وتعالى شيء.

وقد دل على هذه المسألة:

قوله تعالى: قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٠].

وقد وصف الله سبحانه وتعالى نفسه بأنه على كل شيء قدير في خمسة وثلاثين موضعًا في القرآن.

وقوله تعالى: {وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا} [الكهف: ٤٥].

فـ (كل شيء) في كلا الآيتين على عمومه فيدخل فيه كل ما صح أن يكون شيئًا؛ ما وُجد فعلًا، وما لم يوجد مما يتصوره الذهن موجودًا إن تُصوِّر وجوده في الخارج، لا يستثنى من ذلك شيء ولا يزاد عليه شيء.

وأما ما صح أن يتصوره الذهن لكن لا يمكن وجوده في الخارج فهذا ليس بشيء

أصلًا، فلا يكون داخلًا فيما سبق.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٢/ ٢٩٣): "وأما أهل السنة فعندهم أن الله تعالى على كل شيء قدير، وكل ممكن فهو مندرج في هذا، وأما المحال لذاته مثل كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا؛ فهذا لا حقيقة له ولا يتصور وجوده ولا يسمى شيئًا باتفاق العقلاء".

وبيان ذلك: أن الشيء إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، فالموجود أمره واضح، ولا إشكال فيه.

وله أربع مراتب:

- الوجود العيني: وهو الوجود في الخارج.
- الوجود الذهني: وهو الوجود في العلم.
- الوجود اللفظي: وهو الوجود في النطق واللسان.
- الوجود الرسمي، وهو الوجود في الخط والكتابة.

قال السيوطي:

مراتبُ الوجود أربعٌ فقطْ ... حقيقةٌ تصورٌ لفظٌ فخطْ

فوجود الموجود في الخارج هو الوجود العيني، والعلم به الذي في القلوب هو الوجود الذهني العلمي، والعبارة عن ذلك هو الوجود اللفظي اللساني، وكتابة ذلك هو الوجود الرسمي البناني.

وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه المراتب الأربعة في قوله: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} [العلق: ١ - ٥].

فمرتبة الوجود العيني في قوله: {خَلَقَ}، ومرتبة الوجود الذهني في قوله: {عَلَّمَ

الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} ومرتبة الوجود الرسمي في قوله: {الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ}، وأما مرتبة الوجود اللفظي فمن لوازم التعليم بالقلم، فإن الكتابة فرع النطق، والنطق فرع التصور.

وأما المعدوم؛ فهو على قسمين:

الأول: المعدوم الممكن، وهو ما أمكن وجوده في الخارج، وإن لم يكن موجودًا فيه فعلًا، وهو على قسمين:

- ما قُدر أنه سيقع، كأشراط الساعة الكبرى من خروج الدجال والدابة ونحو ذلك.

- ما قُدر أنه لا يقع، مع إمكان الوقوع، كما في قوله تعالى: {وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (٣٣) وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ (٣٤) وَزُخْرُفًا} [الزخرف: ٣٣ - ٣٥].

فعلق عدم وجودها على عدم مشيئته، فدل على إمكانها، وقد يسمى هذا القسم ممتنع لغيره، أي لعدم مشيئته، تمييزًا له عن الممتنع لذاته.

ومن هذا الباب إمكان إدخال المؤمنين النار، وتعذيب من لا ذنب له، هو ممكن له سبحانه وتعالى لكن لا يفعله فضلًا منه سبحانه وحكمةً، وسيأتي لبيان ذلك مبحث مستقل إن شاء الله.

والممكن بقسميه يصح أن يسمى شيئًا باعتبار وجوده في العلم - أو فيه مع اللفظ والكتاب - مع إمكان وجوده في الخارج، فيكون داخلًا في عموم (كل شيء).

الثاني: المعدوم الممتنع، وهو ما لا يمكن وجوده في الخارج، مثل كون الشيء موجودًا معدومًا، فإن هذا ممتنع لذاته لا يعقل ثبوته في الخارج، وإنما يتصوره الذهن

على وجه التمثيل، ثم يحكم بامتناع وجوده في الخارج، فهذا لا حقيقة له ولا يتصور وجوده ولا يسمى شيئًا باتفاق العقلاء.

فله وجود في العلم، لكنه ممتنع الوقوع في الخارج، فخرج بهذا عن كونه شيئًا، فلا يكون داخلًا في عموم (كل شيء).

والمعدوم بقسميه على هذا التقرير ليس شيئًا في الخارج.

وهذا موضع إجماع أهل السنة والجماعة، وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف.

وأما المسألة الثانية: شمول مشيئة الله سبحانه وتعالى لكل شيء، وجوبًا فيما وقع، وجوازًا فيما لم يقع.

فالمراد منها أن مشيئة الرب ﷻ نافذةٌ، فليس في الوجود موجب تام إلا مشيئة الله وحده فلا يكون شيء إلا بمشيئته، ولا يخرج عن مشيئته شيء.

وتقدم عند الكلام على المشيئة - بصفتها من مراتب القدر - الإشارة إلى أدلة شمولها، وأنها متضمنة لأمرين:

الأول: أن ما وقع من الأشياء إنما وقع بمشيئته سبحانه وتعالى، فهي الموجب التام.

الثاني: أن ما لم يقع فهو لعدم مشيئته سبحانه وتعالى، فتعليقه عدم الوقوع على عدم المشيئة دليل على جواز نفوذها.

ومن هذه الأدلة: قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١٠٧) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ} [هود: ١٠٦ - ١٠٨].

فانقطاع خلود أهل الجنة والنار أمر لا يكون، وقد أخبر ﷻ لو شاء لفعله.

وقوله تعالى: {إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ} [الحج: ١٨]، فرد حصول الفعل إلى مشيئته سبحانه وتعالى.

فكل ما صح أن يُسمى شيئًا - كما سبق بيانه - يصح أن يشاءه الله ﷻ.

وأما المسألة الثالثة: جواز تعلق قدرة الرب سبحانه وتعالى بكل ما جاز أن تتعلق به مشيئته والعكس، وجودًا وعدمًا.

فهذه المسألة هي في الحقيقة لبُّ هذه القاعدة، وقد بان من مجموع ما سبق المراد منها، وزيادة في البيان يقال:

القدرة إنما تصح على ما يصح أن يُشاء، لأن ما لا يصح أن يُشاء ليس بشيء؛ فلا يصح تعلق القدرة به، وكذلك المشيئة إنما تكون على المقدور، والله على كل شيء قدير، وما لا يصح أن يكون مقدورًا - لكونه ليس شيئًا - لا يصح توجه المشيئة إليه.

فشمول كل منهما دليل على شمول الأخرى.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٣/ ٢٧٠ - ٢٧١): "قدرة الرب لا يفعل بها إلا مع وجود مشيئته، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وليس كل ما كان قادرًا عليه فعله. . . وإذا كان لو شاءه لفعله دل على أنه قادر عليه، فإنه لا يمكن فعل غير المقدور".

فجواز القدرة دليل على جواز المشيئة، وجواز المشيئة دليل على جواز القدرة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٣١): "قوله: {وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [المائدة: ١٢٠] دخل في ذلك ما يصلح أن يكون مقدورًا، وذلك يتناول كل ما كانت ذاته ممكنة الوجود، وقد يقال: دخل في ذلك كل ما يسمى شيئًا بمعنى مشيئًا. . . فكل ما يصلح أن يشاء فهو عليه قدير، وإن شئت قلت: قدير على كل ما

يصلح أن يقدر عليه، والممتنع لذاته ليس شيئًا باتفاق العقلاء".

والأصل الجامع في هذا الباب: قوله سبحانه وتعالى: {إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٠]، وذلك أن (شيء) في الأصل مصدر شاء يشاء شيئًا، ثم وضعوا المصدر موضع المفعول فسمَّوا المشيء شيئًا، فيكون المعنى: على كل مشيء قدير - سواء كان شيئًا في الخارج أو في العلم فقط - أي: على كل ما يُشاء قدير، فأثبت قدرته على كل ما يُشاء، وجواز مشيئته لكل ما هو قادر عليه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٣٨٣): "والشيء في الأصل مصدر شاء يشاء شيئًا، كنَال ينال نيلًا، ثم وضعوا المصدر موضع المفعول فسموا المشيء شيئًا. . . فقوله: {عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} أي على كل ما يشاء؛ فمنه ما قد شيء فوُجد، ومنه ما لم يُشأ لكنه شيء في العلم بمعنى انه قابلٌ لأن يشاء، وقوله: {عَلَى كُلِّ شَيْءٍ} يتناول ما كان شيئًا في الخارج والعلم، أو ما كان شيئًا في العلم فقط، بخلاف ما لا يجوز أن تتناول المشيئة وهو الحق تعالى وصفاته، أو الممتنع لنفسه فإنه غير داخل في العموم ولهذا اتفق الناس على أن الممتنع لنفسه ليس بشيء".

والحاصل أن قدرة الله سبحانه وتعالى شاملة لكل شيء، وأن مشيئته كذلك شاملة لكل شيء؛ وجوبًا فيما وقع، وجوازًا فيما لم يقع، وأن جواز شمول كل منهما دليل على جواز شمول الأخرى، والله أعلم.

*** المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

خالف أهلَ السنة في هذه القاعدة المعتزلة، وكلام المعتزلة في القدرة كثير ومتشعب، والذي يهمنا هنا كلامهم في هذه المسألة، وهي شمول القدرة وشمول المشيئة، وجواز تعلق القدرة بكل ما يجوز أن تتعلق به المشيئة والعكس.

ومذهبهم في هذه المسألة أن كلًّا من القدرة والمشيئة غير شامل لكل شيء، بل

من الأشياء ما لا يقدر عليه الرب سبحانه ولا يشاؤه، فمخالفتهم في أمور:

الأمر الأول: جعلهم المعدوم شيئًا في الخارج.

الأمر الثاني: إخراجهم القدرة عن عمومها، وجعلهم بعض الموجودات خارجة عن قدرة الرب ومشيئته.

الأمر الثالث: تجويزهم تعلق المشيئة بما هو خارج عن القدرة.

أما الأمر الأول: فاشتهر في أول أمره عن معتزلة بغداد، وقال به أبو الحسين الخَيَّاط، والشَّحَّام، ثم من بعدهما، وقد حكى الإسفراييني اتفاق المعتزلة على ذلك خلا الصالحي، وحكى عنهم أنهم يقولون إن الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض، وأن هذه الأمور متحققة قبل الوجود، والوجود لم يزدها شيئًا.

وممن حكى عنهم ذلك أيضًا: البغدادي، إلا أنه جعل القول بأن الجوهر قبل وجوده جوهر: قول البصريين منهم، وحكاه الأشعري قولًا للبغداديين منهم إلا في العرض، وجعل ابن حزم هذا قول سائر المعتزلة عدا هشَام بن عمرو الفُوطي.

واحتجوا على هذه المقالة بما جاء في النصوص من الإخبار عن بعض المعدومات بأنها شيء، كما في قوله تعالى: {إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ} [الحج: ١].

واحتجوا كذلك بكون المعدوم يُخبَر عنه ويُوصَف ويُتمنى، ومن المحال أن يكون ما هذه صفته ليس شيئًا.

وهذه المقالة بنوها على التفريق بين الوجود والماهية، وأن الوجود قدر زائد على الماهية، فماهية الشيء - أي عينه - عندهم ثابتة قبل وجوده.

وجعْل المعتزلة المعدوم شيئًا في الخارج أمرٌ مردود من وجوه:

الأول: عدم الدليل الصحيح على ذلك، أثرًا كان أو نظرًا، وما استدلوا به من

نصوص لا يُسلم لهم، والصواب في ذلك أن للشيء وجودًا ذهنيًّا، ووجودًا لفظيًّا ووجودًا رسميًّا خطيًّا، ووجودًا خارجيًّا - كما تقدم -، فما ورد من نصوص في إطلاق الشيء على ما هو معدوم؛ فمحمول على غير الوجود الخارجي، إما اللفظي أو الذهني العلمي، أو الرسمي، لكن المعتزلة لما لم يهتدوا لهذا التقسيم - أو لما لم يقروا به - توهموا أن الوجود مقصور على الوجود الخارجي، فظنوا أن إطلاق الشيء على المعدوم يقتضي كونه موجودًا.

الثاني: أن التفريق بين الوجود والماهية باطل، فوجود الشيء عين ماهيته، وماهيته عين وجوده، سواء قصد بالوجود الذهني أو اللفظي أو الخطي أو الخارجي العيني، ومن جعل الوجود زائدًا على الماهية؛ لزمه أن يجعل الماهية قابلة للوجود، والوجود صفة لها فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره، وهذا باطل، يوضحه:

الثالث: أن هذا يلزم عليه كون الموجود الثابت في الخارج صفة لماهية ثابتة في الخارج، وهذا باطل، إذ ليس في الخارج إلا عين الشيء ووجوده.

فخلاصة الأمر أن الماهية والوجود شيء واحد، لا فرق بينهما، وإن كان إطلاق الماهية - في الاصطلاح - أكثر على الوجود الذهني، وإطلاق الوجود أكثر على الحقيقة الخارجية.

وأما الأمر الثاني: وهو إخراجهم القدرة عن عمومها، وجعلهم بعض الموجودات خارجة عن قدرة الرب ومشيئته.

وهذا أصل متفق عليه عند كل المعتزلة، فقد اتفقوا على إخراج أفعال العباد عن قدرة الرب سبحانه ومشيئته، وجعلوا العباد هم المحدثين لها بقدرتهم وإرادتهم، وليس للقدرة والمشيئة الإلهية في ذلك مدخل.

قال القاضي عبد الجبار في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ٣): "اتفق كل

أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعلٍ من فاعلَيْن".

وقالالمغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٢١٨) في بيان أن الله لم يشأ ما وقع من العباد من المعاصي: "فصل في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغَّب فيه من العبادات، ولا يريد شيئًا من القبائح بل يكرهها"، وذلك أن إرادة القبائح قبيحة، والله منزه عن القبيح؛ فوجب ألا يشاءه.

وحكى البغدادي في الفرق بين الفرق (١٠٥): اتفاق المعتزلة على أن الله سبحانه لم يشأ ما لم يأمر به، وما لم ينه عنه من أفعال العباد.

والمعتزلة تطلق القول بعموم القدرة، فيقولون: الرب قادر على كل المقدورات، أو على سائر أجناس المقدورات، كما في قول القاضي عبد الجبار كما في شرح الأصول الخمسة (١٥٥): "وأنه [أي الرب سبحانه] قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد".

وليس مرادهم من ذلك عموم قدرة الرب على كل شيء، بل مرادهم قدرته على كل مقدور له، ومن الأشياء ما لا يدخل تحت مقدوره، فقد ذهب المعتزلة - عدا الشحام - إلى أن الله سبحانه لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده، وإنما النزاع بينهم في قدرته على جنس ما أقدر عليه العباد على قولين، وتنازعوا كذلك في قدرته على الظلم، واكثرهم على إثبات ذلك، وبعضهم يطلق القول بقدرته على الظلم لا على أن يظلم، وذهبوا كذلك - عدا ضرار بن عمرو وبشر بن المعتمر - إلى أن الله سبحانه لا يقدر على لطف يلطف به الكافر حتى يؤمن، وأنه ليس في قوة الرب

سبحانه أحسن مما فعل بنا.

بل قد ذهب أبو الهُذَيل منهم إلى أن مقدورات الرب تفنى حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادرًا على شيء، ومن هنا قال بفناء حركات أهل الجنة والنار.

وذهب النظام منهم إلى أن الله سبحانه لا يقدر على فعل ما علم أن غيره أصلح منه.

وذهب الجَاحِظ إلى أن الله سبحانه لا يقدر على إفناء الأجسام بالكلية وإنما يرققها ويفرق أجزاءها فقط.

وذهب هشام بن عمرو الفوطي منهم إلى أن الله سبحانه إذا خلق شيئًا فإنه لا يقدر على أن يخلق مثل ذلك الشيء أبدًا، لكن يقدر على أن يخلق غيره.

وذهب عبَّاد بن سليمان منهم إلى أن الله سبحانه لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق، وهو قول الأسوارية منهم أتباع علي الأسواري.

والمقصود بيان ضلال المعتزلة في إخراجهم قدرة الله سبحانه عن عمومها وتحريفهم معنى قوله ﷻ: {وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٨٤] بقولهم: إنه قادر على كل ما هو مقدور له، وكذلك بيان ضلالهم في إخراجهم المشيئة عن بعض مخلوقاته سبحانه.

ومذهبهم هذا مردود باطل، إذ أنه يتضمن أن يكون في ملك الله ما لا يريده وما لا يقدر عليه، وهذا الأصل هو الإيمان بربوبيته العامة التامة، فإنه لا يؤمن بأنه رب كل شيء إلا من آمن أنه قادر على تلك الأشياء، ولا يؤمن بتمام ربوبيته وكمالها إلا من آمن بأنه على كل شيء قدير، وأنه فعال لما يريد، وسيأتي مزيد تفصيل في الرد عليهم في مبحث أفعال العباد.

وأما الأمر الثالث: وهو تجويزهم تعلق المشيئة بما هو خارج عن القدرة؛ فقد

صرح به القاضي عبد الجبار فقال كما في شرح الأصول الخمسة (٤٣٤): "ونحن إذا قلنا إنه تعالى مريد فلا نعني به كونه قادرًا ولا عالمًا، لأنه قد يريد ما لا يقدر عليه، وقد يقدر على ما لا يريده".

وهذا أيضًا واضح البطلان، من وجوه:

الأول: ما تقدم من أدلة على عموم قدرة الرب على كل شيء، فليس ثَمَّ شيء خارج عن القدرة أصلًا.

الثاني: أن لفظ المشيئة - كما تقدم - كوني، فلا بد إذا شاء الرب شيئًا أن يكون، ولا يمكن أن يتخلف أصلًا، والمعتزلة - مع سائر المخالفين - إنما ضلوا في هذا الباب بعدم تفريقهم بين المشيئة والمحبة، والمراد الكوني والمراد الشرعي، وسيأتي الرد عليهم في هذا في موضعه إن شاء الله.

(باب الفطرة لا تنافي تقدير الشقاوة والضلال)

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه شفاء العليل (٢/ ٧٧٥): "الباب الموفي ثلاثين: في ذكر الفطرة الأولى ومعناها، واختلاف الناس في المراد بها، وأنها لا تنافي القضاء والقدر بالشقاوة والضلال".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (٨/ ٣٦١ - ٣٦٢) بعد أن حكى تفسير الإمام أحمد للفطرة بالإسلام -: "وقوله في موضع آخر: يولد على ما فُطر عليه من شقاوة وسعادة لا ينافي ذلك؛ فإن الله تعالى قدر الشقاوة والسعادة وكتبها وقدر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها كفعل الأبوين، فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدره الله تعالى، والمولود ولد على الفطرة سليمًا وولد على أن هذه الفطرة السليمة يغيرها الأبوان كما قدر الله تعالى ذلك وكتبه كما مثل النبي ﷺ

ذلك بقوله: (كما تُنْتَج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء)، فبين أن البهيمة تولد سليمة ثم يجدعها الناس، وذلك بقضاء الله وقدره، فكذلك المولود يولد على الفطرة سليمًا ثم يفسده أبواه وذلك أيضًا بقضاء الله وقدره".

وقد دل على هذه القاعدة الكتاب مع السنة، ومن ذلك:

قوله تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الروم: ٣٠]

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه أو يمجسانه، كما تُنْتَج البهيمة بهيمة جمعاء؛ هل تحسون فيها من جدعاء؟) ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: {فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ} [الروم: ٣٠][(١)].

وفي رواية: قالوا يا رسول الله، أفرأيت من يموت وهو صغير؟ قال: (الله أعلم بما كانوا عاملين)[(٢)].

وحديث ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهما أن النبي ﷺ سئل عن أولاد المشركين فقال: (الله أعلم بما كانوا عاملين)[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام (٢/ ٩٥) ح (١٣٥٩)، ومسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٨/ ٥٢) ح (٦٩٢٦).

(٢) رواها البخاري: كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين (٨/ ١٢٣) ح (٦٥٩٩)، ومسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٧) ح (٢٦٥٨).

(٣) رواهما البخاري: كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين (٢/ ١٠٠) ح (١٣٨٣ و ١٣٨٤)، ومسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم =

* مقصود هذه القاعدة بيان أن سبق المقادير لا ينافي كون الإنسان ولد على الفطرة، وينبغي قبل الخوض في هذا الموضوع تقرير معنى الفطرة في اللغة والشرع.

الفِطْرة في اللغة: من فَطَرَ الشيء يفطُره فَطرًا، والفِطْرة الحالة منه كالجِلْسة والرِّكْبة.

والفاء والطاء والراء: أصل صحيح، يدل على فتح شيء وإبرازه، وقد فسرت الفطرة في اللغة بمعان كلها ترجع إلى هذا الأصل:

فقيل: الشق، ومنه قوله تعالى: {إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ} [الانفطار: ١]، أي: انشقت.

وحديث عائشة رضي الله عنها: أن نبي الله ﷺ كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه[1]، أي تتشقق.

ووجه مناسبته للأصل ظاهر، فإن الشيء إذا انشق فقد فُتح وأُبرز ما فيه.

وقيل: الابتداء والاختراع، ومنه قوله تعالى: {فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [الأنعام: ١٤]، أي: مبتدعهما ومبتدئهما.

وقول أحد الأعرابيين اللذين اختصما إلى ابن عباس رضي الله عنهما في بئر: "أنا فطرتها"، أي: أنا ابتدأتها[2].

=

موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٩) ح (٢٦٦٠ و ٦٥٩٧).

(١) أخرجه البخاري: كتاب التفسير، سورة الفتح، (٦/ ١٣٥) ح (٤٨٣٧).

(٢) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص ٣٤٥)، وابن جرير (٩/ ١٧٥)، والبيهقي في الشعب (٣/ ٢١٢) عن ابن عباس، قال: (كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها) والأثر قال عنه ابن كثير في فضائل القرآن (ص ١٢٥): إسناده جيد، قلت في إسناده إبراهيم بن مهاجر فيه ضعف من قبل حفظه.

ووجه مناسبتها للأصل أن ما اخترع وابتدئ فقد أُبرز إلى الوجود، وشُق عنه غطاء العدم.

وقيل: الخِلقة، والفطر: الخلق، وبه فسر قتادة والسُّدي قولَه تعالى: {فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [الأنعام: ١٤]، أي: خالق السموات والأرض.

وهذا المعنى قريب من المعنى الثاني.

وقيل: ما قرُب عهده، فكل ما أُعجِل عن إدراكه فهو فَطير، ومنه قولهم: حيس فطير، أي: طري قريب حديث العمل.

وقولهم لبن فطير: للذي يُحلب ساعتئذ، وخبز فطير: للذي اختُبز من ساعته ولم يختمر، ورأي فطير: للذي استُعجل به قبل أن يستحكم، وجِلد فطير: للذي لم يُروَ من دباغ.

الفطرة في الشرع: اختلف أهل العلم في المراد بالفطرة في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المتقدم، والصواب الذي عليه جمهور السلف، أن المراد بها: الإسلام.

ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الروم: ٣٠].

فالفطرة هنا الإسلام بإجماع السلف.

قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ في التمهيد (١٨/ ٧٢): "وقال آخرون: الفطرة ههنا الإسلام، قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل، قد أجمعوا في قول الله عَزَّ وَجَلَّ: {فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} على أن قالوا: فطرة الله: دين الله الإسلام".

ومما نقل عنهم في ذلك: أبو هريرة فقد كان يقول عقب رواية الحديث: "واقرؤوا

إن شئتم: {فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ} "[١].

ومن ذلك أيضًا: تفسير الزهري رَحِمَهُ اللَّهُ كما روى البخاري عنه أنه قال: "يصلى على كل مولود متوفى، وإن كان لِغِيَّة[٢]، من أجل أنه ولد على فطرة الإسلام، يدعي أبواه الإسلام أو أبوه خاصة - وإن كانت أمه على غير الإسلام - إذا استهل صارخًا يصلى عليه، ولا يصلى على من لا يستهل من أجل أنه سقط"، ثم استدل بحديث أبي هريرة رضي الله عنه[٣].

ومن ذلك أيضًا: تفسير عطاء وعمرو بن دينار - رحمهما الله -، كما روى عبد الرزاق عن ابن جريج أنه سأل عطاء عن ولد الزنا حين يولد بعد ما استهل أيصلى عليه؟ قال: "نعم"، قلت: كيف وهو كذلك؟ قال: "من أجل أنه ولد على الفطرة، فطرة الإسلام". قال ابن جريج: "وسألت عمرو بن دينار فقال مثل قول عطاء".

ومن ذلك أيضًا: تفسير ابن زيد ومجاهد وعكرمة، كما رواه عنهم الطبري[٤].

ثانيًا: حديث عياض بن حمار المجاشعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته: (ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علَّمني يومي هذا؛ كل مال نحلته عبدًا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به

---

(١) انظر: صحيح البخاري (٢/ ٩٥)، وصحيح مسلم (٤/ ٢٠٤٧)، وتقدم ص (٢٨٧).

(٢) قال الحافظ رَحِمَهُ اللَّهُ في الفتح (٣/ ٢٢١): "بكسر اللام والمعجمة وتشديد التحتانية، أي: من زنا، ومراده أنه يصلى على ولد الزنا، ولا يمنع ذلك من الصلاة عليه لأنه محكوم بإسلامه تبعًا لأمه، وكذلك من كان أبوه مسلمًا دون أمه".

(٣) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٦٦).

(٤) انظر تفسير الطبري (١٨/ ٤٩٣ - ٤٩٤).

سلطانًا)[١]، وفي لفظ: (حنفاء مسلمين)[٢].

ثالثًا: حديث الفطرة المتقدم، وفي بعض ألفاظه التصريح بأن المراد بالفطرة: ملة الإسلام، ومنها: (ما من مولود يولد إلا وهو على الملة)، و (إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه)[٣].

وكذلك جاء التصريح بكونها فطرة الإسلام في حديث الأسود بن سَريع رضي الله عنه، وفيه قوله ﷺ: (ما من مولود يولد إلا على فطرة الإسلام حتى يعرب، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)[٤].

رابعًا: أن الصحابة سألوا النبي ﷺ عقيب ذلك عن أطفال المشركين، وهذا يدل على أنهم فهموا أن المراد بالفطرة الإسلام.

خامسًا: أن النبي ﷺ قال هذا الحديث عقيب إنكاره عليهم قتل أولاد المشركين كما في حديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ بعث سرية يوم حنين فقاتلوا المشركين، فأفضى بهم القتل إلى الذرية، فلما جاؤوا قال رسول الله ﷺ: (ما حملكم على قتل الذرية؟) قالوا: يا رسول الله، إنما كانوا أولاد المشركين! قال: (أَوَهل خياركم إلا أولاد المشركين؟ والذي نفس محمد بيده ما من نسمة تولد إلا على

(١) أخرجه مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار (٤/ ٢١٩٧) ح (٢٨٦٥).

(٢) أخرجه الطبراني (١٧/ ٣٦٣) ح (١٤٦٨٣)، وابن أبي خيثمة في تاريخه (١/ ٤٠٤)، وابن عساكر (٣٤/ ٤٥١) من طرق عن محمد بن إسحاق، عن ثور بن يزيد، عن يحيى بن جابر، عن عبد الرحمن بن عائذ، الأزدي عن عياض بن حمار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٧) ح (٢٦٥٨).

(٤) رواه بهذا اللفظ: الطبراني (١/ ٢٨٣) ح (٨٣١)، وابن حبان (١/ ٣٤١) ح (١٣٢)، من طريق الحسن عن الأسود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به.

الفطرة حتى يعرب عنها لسانها)[(١)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (٨/ ٣٦٤): "فخطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين، وقوله لهم: (أَوَليس خياركم أولاد المشركين) يبين أنه أراد أنهم ولدوا غير كفار ثم الكفر طرأ بعد ذلك".

سادسًا: أن النبي ﷺ شبه تهويد أبوين وتنصيرهما وتمجيسهما للمولود بالبهيمة التي تولد مجتمعة الخلق لا نقص فيه، ثم تجدع بعد ذلك، فعلم أن التغيير وارد على الفطرة السليمة التي ولد العبد عليها، يوضحه:

سابعًا: أن النبي ﷺ لم يذكر لموجب الفطرة شرطًا، وإنما ذكر ما يمنع موجبها.

ثامنًا: أنه جاء في أحاديث أُخَر إطلاق الفطرة على الإسلام، كما في أحاديث سنن الفطرة، ومنها: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة: الختان والاستحداد ونتف الإبط وتقليم الأظفار وقص الشارب)[(٢)].

وحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله ﷺ: (عشر من الفطرة: قص الشارب

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ٤٣٥)، والنسائى فى الكبرى (٨٦١٦)، والدارمى (٢٤٦٣)، وابن جرير (٩/ ١١٢)، وابن حبان (١٣٢)، والطبرانى في الكبير (١/ ٢٨٤)، والحاكم (٢/ ١٣٣)، وأبو نعيم فى الحلية (٨/ ٢٦٣)، والبيهقى في الكبرى (٩/ ٧٧)، والضياء في المختارة (١٤٤٥) والحديث قال عنه ابن حبان مشهور ثابت، وقال ابن عبد البر: هو حديث بصرى صحيح، وقال العرقي في المغني: إسناده صحيح، وقال العلامة الألباني في الصحيحة (٤٠٢): قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي وهو كما قالا و قد صرح الحسن بسماعه من الأسود بن سريع في رواية الحاكم وقال الأرنؤوط في تحقيق المسند: رجاله ثقات رجال الشيخين لكن سماع الحسن من الأسود بن سريع لا يثبت عند بعضهم.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب اللباس، باب قص الشارب (٧/ ١٦٠) ح (٥٨٨٨)، ومسلم: كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة (١/ ٢٢١) ح (٢٥٧).

وإعفاء اللحية والسواك. . .)[١]، وغيرهما من الأحاديث.

والمراد بسنن الفطرة: سنن الإسلام، لحديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: (إن فطرة الإسلام: الغسل يوم الجمعة والاستنان وأخذ الشارب وإعفاء اللحى، فإن المجوس تعفي شواربها وتحفي لحاها فخالفوهم، حُدُّوا شواربكم وأعفوا لِحاكُم)[٢].

وكما في حديث عبد الرحمن بن أبزى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: (أصبحنا على فطرة الإسلام، وعلى كلمة الإخلاص، وعلى دين نبينا محمد ﷺ، وعلى ملة أبينا إبراهيم، حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين)[٣].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة (١/ ٢٢٣) ح (٢٦١).

(٢) أخرجه ابن حبان (١٢٢١) والحديث قال عنه العلامة الألباني في الصحيحة (٣١٢٣): هذا إسناد جيد؛ ابن أبي مريم، روى عنه جمع من الثقات غير سليمان بن بلال، ذكرهم ابن أبي حاتم (٧/ ٣٠٦/ ١٦٦٠)، وروى عن يحيى القطان أنه قال: "لم يكن به بأس". وعن أبيه قال: "شيخ مديني صالح الحديث". وذكره ابن حبان في "الثقات " (٧/ ٤١٩) ومن دونه ثقات من رجال الشيخين؛ على ضعف في حفظ ابن أبي أويس، واسمه إسماعيل بن عبد الله ا. هـ وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق صحيح ابن حبان (٤/ ٢٣): فيه ابن أبي أويس: هو إسماعيل بن عبد الله بن عبد الله بن أبي أويس بن مالك الأصبحي ابن أخت مالك بن أنس، احتج بن الشيخان إلا أنهما لم يكثرا من تخريج حديثه، ولا أخرج له البخاري مما تفرد به سوى حديثين، وأما مسلم فأخرج له أقل مما أخرج له البخاري، وروى له الباقون سوى النسائي، فإنه أطلق القول بضعفه، واختلف فيه قول ابن معين، فقال مرة: لا بأس به، وقال مرة: ضعيف. وقال أبو حاتم: محلة الصدق، وكان مغفلا. وقال أحمد: لا بأس به. وقال الدارقطني: لا أختاره في الصحيح. واختار الحافظ في "مقدمة الفتح" ص ٣٩١ أنه لا يحتج بشيء من حديث غير ما في الصحيح من اجل ما قدح في النسائي وغيره إلا أن شاركه فيه غيره، فيعتبر به، وأخوه: اسمه عبد الحميد بن عبد الله ثقة اتفقا على إخراج حديثه، وباقي رجال السند ثقات.

(٣) أخرجه أحمد (٣/ ٤٠٦)، وابن أبى شيبة (٥/ ٣٢٤)، والدارمي (٢/ ٢٩٢)، =

وكما في حديث البراء بن عازب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل: اللهم أسلمت نفسي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت. فإن مت؛ مت على الفطرة)[1].

وخالف الراجح ممن ذهب إلى هذا القول فريقان:

- فريق قال بنفي العموم في قوله ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة)، فعندهم أن من الأطفال من يولد على الفطرة، ومنهم من ليس كذلك. ومعنى الحديث: أن المولود على الفطرة من الأبوين الكافرين يكفرانه، أي يحكم له بذلك تبعًا لهما، وكذلك من لم يولد على الفطرة وكان أبواه مؤمنين حكم له بحكمهما وذلك حتى يعبر عنه لسانه ويبلغ الحنث فيكون له حكم نفسه حينئذ لا حكم أبويه.

واستدلوا بدليلين:

الأول: حديث أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الغلام الذي قتله

=

والنسائي فى الكبرى (٩٨٢٩)، وفي عمل اليوم والليلة (١/ ١٣٣، وابن السني في عمل اليوم والليلة (١٢/ ٣٢)، والطبراني في الدعاء (٢٩٤) والحديث قال عنه النووي في الأذكار (١/ ٦٨): إسناده صحيح، وحسنه الحافظ في النتائج (٢/ ٣٧٩)، وقال العراقي في المغني: إسناده صحيح، وقال الهيثمي (١٠/ ١١٦): رواه أحمد، والطبراني ورجالهما رجال الصحيح، وصححه الألباني في الصحيحة (٢٩٨٩)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢٤/ ٧٧): إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(١) أخرجه البخاري: كتاب الدعوات، باب إذا بات طاهرًا (٨/ ٦٨) ح (٦٣١١)، ومسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع (٤/ ٢٠٨١) ح (٢٧١٠).

الخضر طُبع كافرًا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا)[١].

الثاني: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (ألا إن بني آدم خُلقوا على طبقات شتى؛ فمنهم من يولد مؤمنًا ويحيى مؤمنًا ويموت مؤمنًا، ومنهم من يولد كافرًا ويحيى كافرًا ويموت كافرًا، ومنهم من يولد مؤمنًا ويحيى مؤمنًا ويموت كافرًا، ومنهم من يولد كافرًا ويحيى كافرًا ويموت مؤمنًا)[٢].

قالوا: ففي هذا الحديث ومع حديث غلام الخضر ما يدل على أن قوله ﷺ: (كل مولود) ليس على العموم.

فعندهم أن النبي ﷺ أخبر أن الله خلق هذا الغلام كافرًا، وإذا كان كذلك استحال

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٥٠) ح (٢٦٦١).

(٢) جزء من حديث أخرجه مطولا ومختصرا، الطيالسى (٢١٥٦)، وأحمد (٣/ ١٩)، وعبد بن حميد (٨٦٤) والترمذى (٢١٩١)، وأبو يعلى (١١٠١)، والحاكم (٤/ ٥٥١)، والبيهقى فى الشعب (٦/ ٣٠٩) والحديث قال عنه الترمذي: حسن صحيح، وقال الحاكم: هذا حديث تفرد بهذه السياقة علي بن زيد بن جدعان القرشي، عن أبي نضرة، والشيخان رضي الله عنهما لم يحتجا بعلي بن زيد، وتعقبه الذهبي بقوله: ابن جدعان صالح الحديث!، وحسنه الحافظ في الأمالي المطلقة (١٦٩)، وقال ابن حبان في المجروحين (٢/ ٧٨): فيه علي بن زيد استحق الترك قال ابن معين ضعيف في كل شيء، وكذا قال ابن القيسراني في التذكرة (١٤٨)، وقال ابن الملقن في شرح البخاري (١٠/ ١٠١): فيه ابن جدعان وهو ضعيف، وقال العيني في عمدة القاري (٨/ ٢٥٧): ضعفوه لأن في سنده ابن جدعان، وضعفه العلامة الألباني في الضعيفة (٢٩٢٧)، وقال في ضعيف الترمذي: ضعيف، لكن بعض فقراته صحيح. فانظر مثلا ابن ماجة (٤٠٠٠) الرد على بليق (٨٦)، ابن ماجة (٤٠٠٠) ضعيف سنن ابن ماجة (٨٦٥)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند: إسناده ضعيف، لضعف علي بن زيد: وهو ابن جدعان، وبقية رجاله ثقات رجال الصحيح.

أن يكون ولد على الفطرة، لأن قول النبي ﷺ فيه ذلك هو إخبار وحي، لا حكم دنيوي.

وكذلك الحديث الآخر أخبر فيه ﷺ أن من الأطفال من يولد مؤمنًا فهو على الفطرة، ومنهم من يولد كافرا فليس هو على الفطرة.

ووجَّهوا العموم في قوله ﷺ: (كل مولود) بأن الخصوص جائز دخوله على هذا اللفظ في لسان العرب، كما في قول الله ﷻ: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا} [الأحقاف: ٢٥]، وهي لم تدمر السموات والأرض.

والصواب أن الحديث على عمومه، لأنه جاء بألفاظ تدل دلالة قطعية على إرادة العموم، منها: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة)، و (كل بني آدم يولد على الفطرة).

وأما ما استدلوا به من أحاديث فسيأتي الكلام عليها[١].

- وذهب محمَّد بن الحَسَن رَحِمَهُ اللهُ إلى أن هذا القول من النبي ﷺ كان في أول الإسلام قبل نزول الفرائض، وقبل الأمر بالجهاد.

قال أبو عبيد: "سألت محمد بن الحسن عن تفسير هذا الحديث فقال: كان هذا في أول الإسلام، قبل أن تنزل الفرائض، وقبل أن يؤمر المسلمون بالجهاد".

ويرده حديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللهُ عَنْهُ المتقدم، فهو نص في المسألة، لأنه كان عقب غزوة حنين، ولذلك قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ: "فأظن محمد بن الحسن حاد عن الجواب فيه إما لإشكاله عليه أو لجهله به أو لكراهية الخوض في ذلك، وأما قوله فيه:

---

(١) جعل ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ هذا القول مع ضده في مسألة مستقلة؛ فجعل الخلاف في الفطرة خلافين: خلاف في العموم وعدمه، وخلاف في الحقيقة والماهية. انظر: التمهيد (١٨/ ٥٩ - ٦٤)، والذي يظهر من قول هؤلاء أنهم يريدون بالفطرة: الإسلام؛ فإن قولهم لا يطَّرد إلا بهذا، وعليه فالأنسب أن يكون محل قولهم هنا، وقد ذكر أبو عبيد أن هذا هو المفهوم من كلام محمد بن الحسن، والله أعلم.

إن ذلك القول كان من النبي عليه السلام قبل أن يؤمر الناس بالجهاد؛ فليس كما قال، لأن في حديث الأسود بن سَريع ما يبين أن ذلك كان بعد الأمر بالجهاد".

ولعل منشأ الإشكال عنده رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه رأى استقرار الشريعة على تبعية أولاد المشركين لآبائهم في الدنيا، فظن أن قول النبي ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة) يقتضي أن يحكم لهم في الدنيا بأحكام المؤمنين فقال: هذا منسوخ.

وقبل حكاية الأقوال الأخرى المخالفة لهذا القول يحسن بيان مسألتين، توضحان القول الراجح، وتتضمنان ردًا مجملًا على ما خالفه من أقوال.

المسألة الأولى: المعنى المراد بكون المولود على الفطرة:

ليس المراد من كون المولود ولد على الفطرة، أو على ملة الإسلام، أو على الإسلام، أو خُلق حنيفًا: أنه ولد عالمًا بهذا الدين ومريدًا له، فإن الله سبحانه وتعالى يقول: {وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا} [النحل: ٧٨]، ولكن المراد أن فطرته مقتضيةٌ موجبةٌ لدين الإسلام لمعرفته ومحبته، إذا سلمت عن المعارض.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (٤/ ٢٤٥) في معنى الفطرة: "وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة".

فكل مولود يولد على محبة فاطره وإقراره له بربوبيته وإلهيته، فلو خُلِّي وعدم المعارض لم يعدل عن ذلك إلى غيره.

وينبغي أن يعلم أنه ليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، بل المراد أن نفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، ثم موجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئًا بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض، وقد يعرض لها ما يفسدها، وهذا كما أن المولود يولد على محبة ما يلائم

بدنه من الأغذية والأشربة، وبغض خلافه، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئًا فشيئًا بحسب حاجته، وقد يعرض له ما يفسده عليه، فيحب ما لا يلائمه ويبغض ما يلائمه.

المسألة الثانية: بيان منشأ الغلط في هذه المسألة، وسبب الخلاف:

منشأ الغلط في هذه المسألة هو اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الآخرة، فإن بعض أهل السنة لما رأوا أن أحكام الكفر تجري على أولاد الكفار في أمور الدنيا مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم وحضانة آبائهم لهم وتمكين آبائهم من تعليمهم وتأديبهم والموارثة بينهم وبين آبائهم واسترقاقهم إذا كان آباؤهم محاربين؛ ظنوا أنهم كفار في نفس الأمر كالذي تكلم بالكفر وعمل به.

والصواب أن حكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا، فقد يكون الرجل في أرض الكفار وهو مؤمن كاتم لإيمانه، فيغزوهم المسلمون فيقتلونه - وهم لا يعلمون حاله - فيُعامل معاملة قتلى الكفار، فلا يغسل ولا يصلى عليه، ويدفن مع المشركين وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة، كما أن المنافقين تجرى عليهم في الدنيا أحكام المسلمين وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار.

وكون أطفال المشركين يتبعون لآبائهم في حكم الدنيا أمر قد علم بالاضطرار من شرع الرسول ﷺ.

فإذا عُرف أن كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونوا تبعًا لآبائهم في أحكام الدنيا زالت الشبهة.

والنبي ﷺ لم يرد بقوله: (كل مولود يولد على الفطرة)، الإخبار بأحكام الدنيا وحال أطفال الكفار، وإنما أراد بيان الحقيقة التي خلقوا عليها.

وسبب الخلاف: أن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر

والمعاصي ليس بقدر الله بل مما فعله الناس، فكل مولود خلقه الله على الفطرة، وكفره إنما حصل بعد ذلك من الناس.

فأراد الأئمة منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر، فصاروا يتأولونه بتأويلات يخرجونه بها عن مقتضاه، فكان مقصودهم صحيحًا، لكن سلكوا في حصوله طرقًا بعضها صحيح، وبعضها ضعيف.

وأما الأقوال الأخرى في معنى الفطرة فهي خمسة:

القول الأول: أن المراد بالفطرة في الحديث: الخلقة التي خُلق عليها المولود من المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد: خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك، قالوا: والفاطر الخالق وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار، قالوا: وإنما يولد المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعًا وبنيةً ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميز.

وقد حكى ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ هذا القول عن طائفة من أهل الفقه والنظر دون تسمية، ورجحه على غيره من الأقوال، واختاره كذلك: الطحاوي، والقرطبي.

ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله ﷺ: (كما تُنْتَج البهيمة بهيمة جمعاء؛ هل تحسون فيها من جدعاء؟)، قالوا: شبَّه قلوب بني آدم بالبهائم لأنها تولد كاملة الخلق ليس فيها نقصان ثم يطرأ عليها النقص بعد بقطع آذانها وأنوفها.

ويدل على ذلك المعنى اللغوي، فالفطرة السلامة والاستقامة، والحنيف في كلام العرب المستقيم السالم.

ثانيًا: أنه لو كان الأطفال قد فطروا على شيء على الكفر أو الإيمان في ابتداء

أمرهم ما انتقلوا عنه أبدًا، والمشاهد بخلاف ذلك.

ثالثًا: أن الله سبحانه وتعالى قد أخبر بأن الطفل يولد ولا معرفة له بشيء، كما قال تعالى: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا} [النحل: ٧٨]، ومن كان كذلك استحال منه كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار.

رابعًا: أن الله سبحانه وتعالى قد أخبر أن الإنسان إنما يجزى بعمله كما قال: {إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [الطور: ١٦]، وقال: {كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ} [المدثر: ٣٨]، وإنما يكون ذلك إذا بلغ، لذا فقد أجمعوا على دفع القود والقصاص والحدود والآثام عنهم في دار الدنيا، وإذا تعلق الأمر بالبلوغ امتنع أن يكون الكفر والإيمان حاصل قبله.

خامسًا: أن الإسلام والإيمان: قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، فهذا يدفع كون المراد بالفطرة: الإسلام.

سادسًا: لو كانت الفطرة هنا الإسلام لوجب أن يحكم للطفل إذا ولد من بين أبوين كافرين بحكم الإسلام ما دام طفلًا، فلا يرثهما ولا يرثانه، ولوجب ألا يصح استرقاقه ونحو ذلك.

والجواب عن هذا القول أن يقال: القول بأن: "كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، أي خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك".

إن أُريد بالفطرة فيه مجرد التمكن من المعرفة والقدرة عليها من غير إرادة لها فهذا ضعيف من وجهين:

الأول: أن مجرد القدرة على ذلك لا يقتضي أن يكون حنيفًا، ولا أن يكون على الملة، ولا يحتاج أن يذكر تغيير أبويه لفطرته حين يُسأل عمن مات صغيرًا.

الثاني: أن النبي ﷺ علل النهي عن قتل أولاد المشركين بكونهم على الفطرة، فإذا كانت الفطرة هي مجرد القدرة، والقدرة في الكبير أكمل منها في الصغير، فوجب أن تعصم دماء المشركين البالغين من باب أولى، وهذا باطل.

وإن أُريد بالفطرة القدرة على المعرفة مع إرادتها أيضًا؛ فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور، فدل على أنهم فطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها وذلك مستلزم للإيمان.

وأما القول: "وإنما يولد المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعًا وبنيةً، ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميَّزوا".

فجوابه أن يقال: إن أُريد بهذا أنهم خُلقوا خالين من المعرفة والإنكار من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدا منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر؛ فهذا فاسد لوجهين:

الأول: أنه لا فرق حينئذ بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب، فعليه كان ينبغي أن يذكر الإسلام كذلك.

الثاني: أن الفطرة على قولهم قابلة للمدح والذم على السواء، وما كان كذلك لم يستحق مدحًا ولا ذمًا لذاته، والفطرة ممدوحة لذاتها في الشرع لأن النبي ﷺ شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق، وشبه النقص الحاصل لها بالجدع، ولأن الله سبحانه وتعالى أمر بلزومها كما قال تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ} [الروم: ٣٠]، وهذا هو الذي يشعر به ظاهر الكلام.

وإن أُريد به أنهم ولدوا على الفطرة السليمة التي لو تركت مع صحتها لاختارت

المعرفة على الإنكار والإيمان على الكفر بما فيها من قبول واستعداد، ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة، فيقال لهم: هذا القبول والاستعداد، هل هو كاف في حصول المعرفة، أم أن حصولها يتوقف على مؤثر خارجي، فإن كان الأول فقولهم صحيح، وإن كان الثاني فهو باطل لوجهين:

الأول: أن هذا المؤثر يمكن أن يوجد تارة وينعدم أخرى، وإذا انعدم انعدمت المعرفة، وهذا لا يصح، لأن النبي ﷺ عمم الفطرة في جميع بني آدم، ولأنه لم يذكر لموجب المعرفة شرطًا، بل ذكر موانعه.

الثاني: أن هذا المؤثر الخارجي يمتنع أن يكون مؤثرًا بذاته، وإنما هو سبب، فعندئذ إن وجب حصول المعرفة فإنما وجبت بالسبب وإن فقدت فلعدمه، وهذا فاسد؛ لأن في الفطرة قبول الكفر والإنكار إذا وجد من يعلمها ذلك، فلا فرق حينئذ بين الإيمان والكفر والمعرفة والإنكار، لأن في الفطرة قوة قابلة لكم منهما وحصول أحدهما متوقف على السبب الخارجي، وهذا باطل[1].

وأما جواب ما استدلوا به من أدلة:

الدليل الأول: جوابه أن يقال: هذا دليل على أن الفطرة هي الإسلام، لأنه شبه التهويد والتنصير بتغيير الخلقة، فدل على أن ضدهما - وهو الإسلام - هو الخلقة الأولى، يوضحه أن النبي ﷺ لم يذكر لموجب الفطرة شرطًا بل اقتصر على ذكر ما يمنعها دون ذكر شرط لها؟

الدليل الثاني إلى السادس: جوابه ما تقدم في الرد المجمل في المعنى المراد بكون

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٤٤٤ - ٤٤٦)، وشفاء العليل (٢/ ٨١٦ - ٨٢٢).
وقد جعل شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أصل كل من هذه الجزئيتين قولًا، مستقلًّا. انظر (٨/ ٣٨٤ - ٣٨٥ و ٤٤٢)، وتابعه على ذلك ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ. انظر: شفاء العليل (٢/ ٧٩١ و ٨١٥).

المولود على الفطرة.

القول الثاني: أن المراد بالفطرة في الحديث: البَدْأَة التي ابتدأهم عليها؛ فالله سبحانه وتعالى قد ابتدأهم للحياة والموت والشقاء والسعادة وغير ذلك مما يصيرون إليه عند البلوغ من قبولهم عن آبائهم واعتقادهم.

وهذا القول رواية عن أحمد تركها، وهو قول ابن المبارك، وهو المفهوم من صنيع مالك في الموطأ.

ومن الأدلة عليه:

أولًا: أن الفطرة في كلام العرب البَدْأَة، والفاطر: المبدئ والمبتدئ، ومنه أثر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "لم أكن أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر، قال أحدهما: أنا فطرتها، أي: ابتدأتها".

فوجب أن يكون المراد بها هنا: ما ابتدأه الله عليه من السعادة والشقاوة وغير ذلك مما يصير إليه.

ثانيًا: قوله عَزَّ وَجَلَّ: {كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ} [الأعراف: ٢٩، ٣٠]

عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قوله: {كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ}، قال: "إن الله سبحانه بدأ خلق ابن آدم مؤمنًا وكافرًا، كما قال جل ثناؤه: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ} [التغابن: ٢]، ثم يعيدهم يوم القيامة كما بدأ خلقهم، مؤمنًا وكافرًا"(١).

(١) أخرجه الطبري في "تفسيره" ٨/ ١٥٦، وابن أبي حاتم في تفسيره ٥/ ١٤٦٢ (٨٣٦٤) من طريق عبد الله به. وعزاه السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٧٧ إلى ابن المنذر.

وعن أبي العالية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: "عادوا إلى علم الله فيهم"(١).

وعن محمد بن كعب رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: "من ابتدأ الله خلقه على الشقوة صار إلى ما ابتدأ الله خلقه عليه؛ وإن عمل بأعمال أهل السعادة، كما أن إبليس عمل بأعمال أهل السعادة ثم صار إلى ما ابتدئ عليه خلقه، ومن ابتدئ خلقه على السعادة صار إلى ما ابتدئ عليه خلقه؛ وإن عمل بأعمال أهل الشقاء، كما أن السحرة عملت بأعمال أهل الشقاء ثم صاروا إلى ما ابتدئ عليه خلقهم"(٢).

ثالثًا: قول علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: "جبار القلوب على فطراتها، شقيها وسعيدها"(٣).

والجواب عن هذا القول أن يقال: حقيقة هذا القول أن كل مولود فإنه يولد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه، وهو ضعيف لوجوه:

الأول: أنه يلزم عليه أن كل مخلوق من إنس وجن وشجر وحجر فهو مخلوق على الفطرة، لأنها كلها صائرة إلى ما سبق في علم الله لها، وهذا باطل لأن النبي ﷺ خصصه ببني آدم.

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (٥/ ١٤٦٣)، وابن جرير (١٠/ ١٤٣).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم (٥/ ١٤٦٣)، وابن جرير (١٠/ ١٤٣).

(٣) جزء من حديث أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٦٦)، وأبو نعيم في عوالي سعيد بن منصور برقم (١٨)، والحنائي في الفوائد (١٠/ ١٦٢/ ب)، والطبراني في الأوسط (٩/ ٤٣، رقم ٩٠٨٩)، والآجري في الشريعة (٢/ ٨٤٢)، وابن بطة الإبانة (٢/ ٢٤٦) والحديث قال عنه ابن كثير في تفسيره (٦/ ٤٥٢): هذا مشهور من كلام علي، رضي الله عنه، وقد تكلم عليه ابن قتيبة في مشكل الحديث، وكذا أبو الحسين أحمد بن فارس اللغوي في جزء جمعه في فضل الصلاة على النبي ﷺ، إلا أن في إسناده نظرا قال شيخنا الحافظ أبو الحجاج المزي سلامة الكندي هذا ليس بمعروف ولم يدرك عليا، وقال الهيثمي في المجمع (١٠/ ١٦٤): وسلامة الكندى روايته عن على مرسلة، وقال السخاوي في القول البديع (ص ٣٤): إسناده ضعيف، وقال العلامة الألباني في الضعيفة (٦٥٤٤): منكر.

الثاني: أن النبي ﷺ ذكر تغيير الأبوين للفطرة، ولو كان المراد بها ما سبق في علم الله للمولود لم يكن لذكر التغيير معنى، لأن الأبوين حينئذٍ لم يغيِّرا الفطرة، بل فعلا به ما هو الفطرة التي ولد عليها، والنبي ﷺ مثل ذلك بالبهيمة التي ولدت جمعاء ثم جدعت، فيبين أن أبويه غيَّرا ما ولد عليه.

الثالث: أنه لو كان المراد بالفطرة ما سبق في علم الله للمولود؛ لم يكن ثم فرق بين التهويد والتنصير، وبين تلقين الإسلام وتعليمه وبين تعليم سائر الصنائع فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم.

الرابع: أن النبي ﷺ خص الفطرة في حال الولادة، ولو كان المراد بالفطرة ما سبق في علم الله للمولود؛ لم يكن ثم فرق بين حال الولادة وسائر أحوال الإنسان فإنه من حين كان جنينا إلى ما لا نهاية له من أحواله على ما سبق في علم الله فتخصيص الولادة بكونها على مقتضى القدر تخصيص بغير مخصص.

الخامس: أنه جاء عن النبي ﷺ ما يدل أن المراد بالفطرة الإسلام كما تقدم، وهذا يرد كون الفطرة هي القدر السابق.

وأما جواب ما استدلوا به من أدلة:

الدليل الأول: جوابه أن يقال: كون الفطرة في اللغة البداءة لا ينافي أن يولد المولود على فطرة الإسلام، فيكون المراد: أن المولود يبتدئ أمره أن يكون على الفطرة، ثم التغيير قد يطرأ عليها فيما بعد.

وتفسير البداءة في الحديث بالبداءة بالسعادة والشقاوة لا يُسَلم، مع الاتفاق على سبق السعادة والشقاوة.

الدليل الثاني: جوابه أن يقال: هذه الآية في إثبات علم الله سبحانه وتعالى والقدر السابق، لا في الفطرة.

وما نقل عن ابن عباس ومحمد بن كعب وأبي العالية وما يتضمنه من إثبات القدر فهذا حق، لكن ليس ما ذهبوا إليه هو المراد بها.

الدليل الثالث: جوابه أنه ضعيف لا يثبت عن علي رضي الله عنه.

القول الثالث: أن المراد بالفطرة في الحديث: أن الله سبحانه وتعالى فطرهم على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان، فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم فقال: ألست بربكم؟ قالوا جميعًا: بلى، فأما أهل السعادة فقالوا بلى على معرفة له طوعًا من قلوبهم، وأما أهل الشقاء فقالوا بلى كرهًا لا طوعًا.

وهو قول إسحاق بن راهويه كما يأتي النقل عنه، والأزهري.

ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ} [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣].

قال إسحاق بن راهويه: "أجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد، استنطقهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى، فقال: انظروا، ألا تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم".

وروى السدي عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مُرَّة الهمداني عن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ}، قالوا: "لما أخرج الله آدم من الجنة قبل أن يهبطه من السماء مسح صفحة ظهره اليمنى، فأخرج منها ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذر، فقال لهم: ادخلوا الجنة برحمتي، ومسح صفحة ظهره اليسرى فأخرج منها ذرية سوداء كهيئة

الذَّر، فقال: ادخلوا النار ولا أبالي، فذلك قوله أصحاب اليمين والشمال، ثم أخذ منهم الميثاق فقال: ألست بربكم قالوا: بلى، فأعطاه طائفة طائعين، وطائفة كارهين على وجه التقية، فقال هو والملائكة: {شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ} قالوا فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله أنه ربه".

ثانيًا: قوله تعالى: {وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا} [آل عمران: ٨٣].

ثالثًا: قوله تعالى: {كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ} [الأعراف: ٢٩، ٣٠].

رابعًا: حديث أبي بن كعب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافرًا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا).

قال إسحاق رحمه الله كما في التمهيد (١٨/ ٨٦): "وكان الظاهر ما قال موسى: أقتلت نفسًا زاكية[١]؟ فأعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطره عليها، لأنه كان قد طبع يوم طبع كافرًا".

وقال رحمه الله: "فلو ترك النبي عليه السلام الناس ولم يبين لهم حكم الأطفال لم يعرفوا المؤمنين منهم من الكافرين، لأنهم لا يدرون ما جُبل كل واحد منهم عليه حين أخرج من ظهر آدم، فبين لهم النبي ﷺ حكم الطفل في الدنيا فقال: (أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) يقول: أنتم لا تعرفون ما طُبع عليه في الفطرة الأولى، ولكن حكم الطفل في الدنيا حكم أبويه، فاعرفوا ذلك بالأبوين، فمن كان صغيرًا بين أبوين كافرين أُلحق بحكمهما، ومن كان صغيرًا بين أبوين مسلمين ألحق بحكمهما،

(١) كذا بالألف، وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو. انظر: حجة القراءات (٤٢٤).

وأما إيمان ذلك وكفره - مما يصير إليه - فعلم ذلك إلى الله، ويُعلم ذلك فضل الخضر موسى[1] إذ أطلعه الله عليه في ذلك الغلام وخصه بذلك العلم".

خامسًا: حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: دُعي رسول الله ﷺ إلى جنازة صبي من الأنصار فقلت: يا رسول الله، طوبى لهذا، عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل السوء ولم يدركه! قال: (أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق للجنة أهلًا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلًا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم)[2].

والجواب عن هذا القول أن يقال: إن أريد بكونه مفطورًا على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان: أن الله قد سبق في علمه أنهم ينكرون ويعرفون، ويكفرون ويؤمنون فهذا حق، لكن ليس هو المراد بالحديث.

وإن أريد أن الإنكار والمعرفة، والكفر والإيمان كانت موجودة حين أخذ الميثاق، كما هو ظاهر قول إسحاق فإن كان هذا حقًا فهو مؤكد لكونهم وُلدوا على المعرفة والإنكار، وهذا مؤكد كذلك لكونهم ولدوا حنفاء أو على الملة.

وأما القول بأنهم انقسموا إلى طائع وكاره فهذا مشكل لأن الآثار في هذا الباب تدل على التسوية بين الناس في الإقرار.

وإن ثبت فلا يقدح في كون المولود مفطورًا على المعرفة بربه، لأن فيه أن المعرفة عامة، لكن منهم من أقر بها كارهًا، وكرهه لا يقدح في صحة معرفته، بمنزلة الذي يعرف الحق لغيره لكن لا يقر به إلا كارهًا.

على أن هذا لا يسلم لأن الله سبحانه وتعالى جعل هذا الإقرار حجة عليهم، كما

---

(١) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: "ويُعلم بذلك فضل الخضر على موسى".

(٢) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٥٠) ح (٢٦٦٢).

في قوله تعالى: {أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ} [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣]، ولو كان فيهم كاره لاحتج بأنه قال ذلك كرهًا، فلا تقوم عليه الحجة.

وأما جواب ما استدلوا به من أدلة:

الدليل الأول: جوابه ما تقدم آنفًا.

الدليل الثاني: جوابه هذه الآية ليست في الفطرة بل هي في الإسلام الموجود بعد خلقهم، لدليل ما تقدم من أن الله سبحانه وتعالى احتج بالإقرار الأول عليهم.

الدليل الثالث: تقدم الكلام عليه، وأن الآية هي في إثبات علم الله سبحانه وتعالى والقدر السابق، لا في الفطرة.

الدليل الرابع: فالمراد به كتب وختم، وهذا من طبع الكتاب وهو من التقدير، وأما الإقرار الوارد في الآية فليس طبعًا، لأنه ليس بتقدير.

وسبب إشكال هذا اللفظ عليهم أن كثيرًا من الناس يستعمل الطبع في الطبيعة التي بمعنى الجبلة والخلقة.

وفي توجيه هذا الحديث أربعة مسالك:

الأول: أن هذا الغلام بالغ، ويدل عليه قراءة ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا للآية: "وأما الغلام فكان كافرًا، وكان أبواه مؤمنين"(١).

وهو مدفوع بأنه ورد في بعض ألفاظ قصة موسى مع الخضر قوله ﷺ: (ولو أدرك)(٢)، وهذا دليل على أنه لم يدرك بعد، وكذا قوله ﷺ: (فمر بصبي يلعب مع

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (٧/ ٢٣٨٠) رقم (١٢٩٢٤).
(٢) أخرجه مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عليه السلام (٤/ ١٨٤٧) ح (٢٣٨٠).

الصبيان)[١].

الثاني: أن يقال لعل التكليف في تلك الشريعة يكون قبل الاحتلام عند قوة عقل الصبي وكمال تمييزه، إما عمومًا أو في التوحيد ومعرفة الله سبحانه وتعالى كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه.

الثالث: أنه قُتل لئلا يفتن أبويه عن دينهما، فيكون من باب قتل الصائل.

الرابع: أن كفر الصبي كان ظاهرًا وليس من باب الغيب، وعليه فلا إشكال، ولا يَرِد ما قاله إسحاق رَحِمَهُ اللَّهُ.

الدليل الخامس: جوابه: أنه ليس في الحديث ما يدل على أن المولود يفطر على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان، وإنما فيه أنه لا يشهد لكل معيَّن من أطفال المؤمنين بالجنة، وإن أطلق أن أطفال المؤمنين في الجملة في الجنة، كما يشهد للمؤمنين مطلقا أنهم في الجنة ولا يشهد لمعيَّن بذلك إلا من شهد له النبي ﷺ.

القول الرابع: أن المراد بالفطرة في الحديث: الإقرار بمعرفة الله تعالى، وهي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم، حين مسح ظهر آدم فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذَّر، وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى، فليس أحد إلا وهو يقر بأن له صانعًا ومدبرًا وإن سماه بغير اسمه، فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول.

قالوا: وليست تلك المعرفة بإيمان ولا ذلك الإقرار بإيمان، ولكنه إقرار من الطبيعة للرب، فطرة ألزمها قلوبهم، ثم أرسل إليهم الرسل فدعوهم إلى الاعتراف له بالربوبية والخضوع تصديقًا بما جاءت به الرسل، فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأنبياء، حديث الخضر مع موسى عليهما السلام (٤/ ١٥٥) ح (٣٤٠١).

وهو به عارف.

وهو قول أبي بن كعب رضي الله عنه، وحماد بن سلمة - كما يأتي النقل عنهما - ، وابن قتيبة، وابن بطة. ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله تعالى: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [لقمان: ٢٥].

ثانيًا: قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ} [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣].

عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: "جمعهم جميعًا فجعلهم أزواجًا ثم صورهم ثم استنطقهم فقال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة: لم نعلم بهذا، قالوا: نشهد أنك ربنا وإلهنا، لا رب لنا غيرك ولا إله لنا غيرك، قال: فإني سأرسل إليكم رسلي، وأنزل عليكم كتبي، فلا تكذبوا برسلي وصدقوا بوعدي، فإني سأنتقم ممن أشرك بي ولم يؤمن بي. قال فأخذ عهدهم وميثاقهم. . . قال: وهو قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهو قوله: {وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ} [الأعراف: ١٠٢] "[١].

---

(١) أخرجه الطبري (٩/ ١١٥)، والحاكم (٢/ ٣٢٣ - ٣٢٤)، واللالكائي في أصول الاعتقاد (٩٩١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص ٣٦٨) وفي إسناده أبو جعفر الرازي وهو ضعيف، لكن تابعه سليمان التيمي كما في المسند، وأخرجه عبد الله في زوائد المسند (٥/ ١٢٥)، والضياء في المختارة (١١٥٨)، وابن منده في الرد على الجهمية (ص ٥٩) من طريق آخرى وفيها محمد بن يعقوب الربالي وهو مستور لم يوثقه معتبر ولكن تابعه الحسن بن يوسف الطرائفي عند ابن منده، والأثر صححه =

عن حجاج بن المنهال قال: سمعت حماد بن سلمة يفسر حديث: (كل مولود يولد على الفطرة) قال: "هذا عندنا حيث أخذ الله عليهم العهد في أصلاب آبائهم، حيث قال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى"[(١)].

والجواب عن هذا القول أن يقال: هذا القول موافق للقول الراجح الذي عليه جمهور السلف، وليس بينهما تنافٍ، إلا أنه اشتمل على زيادة عليه، وهي أن ذلك كان قبل الولادة حين استخرجوا من صلب آدم.

وقولهم "وليست تلك المعرفة بإيمان، ولا ذلك الإقرار بإيمان": صحيح، لأن الإيمان الشرعي هو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، وأما المعرفة والإقرار الحاصلان بالفطرة فلا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب، بل يتوقف ذلك على إرسال الرسل، فمن سلمت فطرته عن المعارض فآمن فله الثواب، ومن لا فكفر فعليه العقاب.

القول الخامس: أن المراد بالفطرة في الحديث: ما قضاه الله وقدره لعباده من أول أحوالهم إلى آخرها، سواء كانت حالًا واحدة لا تنتقل، أو حالًا بعد حال، أي ما يقلب الله قلوب الخلق إليه مما يريد ويشاء؛ فقد يكفر العبد ثم يؤمن فيموت مؤمنًا، وقد يؤمن ثم يكفر فيموت كافرًا، وقد يكفر ثم لا يزال على كفره حتى يموت عليه، وقد يكون مؤمنًا حتى يموت على الإيمان، وذلك كله تقدير الله وفطرته لهم.

=

الحاكم وأقره الذهبي، وقال الحافظ المقدسي في المختارة (٣/ ٣٦٤): إسناده حسن. وقال المصنف هنا: إسناده قوي، وقال العلامة الألباني في المشكاة (١/ ٤٤): إسناده حسن، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣٥/ ١٥٦): أثر ضعيف، محمد بن يعقوب الربالي -بالراء- روى عنه عبد الله بن أحمد وأبو زرعة الرازي، ولم يؤثر توثيقه عن أحد، وقال الهيثمي عنه في "المجمع" ٧/ ٢٥: مستور.

(١) أخرجه أبو داود (٤٧١٦)، وهو في صحيح أبي داود ح (٤٧١٦).

ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله تعالى: {لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ} [الانشقاق: ١٩].

أي: حالًا بعد حال، على ما سبق لهم في علم الله.

عن مجاهد قال: قال ابن عباس: "{لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ} حالًا بعد حاد، قال هذا نبيكم ﷺ"(١).

ثانيًا: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (ألا إن بني آدم خُلقوا على طبقات شتى؛ فمنهم من يولد مؤمنًا ويحيى مؤمنًا ويموت مؤمنًا، ومنهم من يولد كافرًا ويحيى كافرًا ويموت كافرًا، ومنهم من يولد مؤمنًا ويحيى مؤمنًا ويموت كافرًا، ومنهم من يولد كافرًا ويحيى كافرًا ويموت مؤمنًا).

والجواب عن هذا القول أن يقال: حقيقة هذا القول أنهم ولدوا على ما سبق في علم الله أنهم يصيروا إليه، وهو راجع إلى القول الثاني، وتقدم الرد عليه.

وما استدلوا به من أدلة إنما يدل على هذا القدر، على أن حديث أبي سعيد لا يصح تفرد به علي بن زيد بن جُدعان وهو ضعيف كما تقدم.

قال ابن عبد البر رحمه الله: "وهذا القول وإن كان صحيحًا في الأصل فإنه أضعف الأقاويل من جهة اللغة في معنى الفطرة، والله أعلم".

هذه هي أقوال أهل السنة في معنى الفطرة، والله أعلم.

فإذا علم أن كل مولود من بني آدم يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه، وأن الصواب في معنى الفطرة أنها الإسلام؛ فالناس معها على صنفين:

الأول: من عاش حتى بلغ، وهم قسمان:

- من اختار الإسلام على الكفر.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب التفسير، {إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ} (٦/ ١٦٨) ح (٤٩٤٠).

- من اختار الكفر على الإسلام.

الثاني: من مات قبل البلوغ، وهم قسمان كذلك:

- من كان من أبوين مسلمين، وهم: أطفال المسلمين.

- من كان من أبوين كافرين، وهم: أطفال المشركين.

فالصنف الأول لا إشكال فيه من جهة معارضة الفطرة، لأنهما بلغا الاختيار، ثم الفطرة سلمت عن المعارض في الأول فوقع موجبها، ولم تسلم في الثاني فانتفى موجبها.

وأما الصنف الثاني؛ فالقسم الأول لاحق بالقسم الأول من الصنف الأول، وحكي الإجماع عليه.

وأما القسم الثاني: فهو محل الإشكال.

وصورة هذا الإشكال: أن أولاد المشركين ولدوا على الفطرة، فهم عليها حتى تعرب عنهم ألسنتهم، فإذا ماتوا كان القياس أنهم من السعداء لكونهم على الإسلام، فإذا لم يكونوا كذلك؛ فكيف يقدر الله سبحانه وتعالى الشقاء على من لم يعرب عنه لسانه مع كونه على فطرة الإسلام؟

وقد وُجدت نصوص يفهم منها أنهم أشقياء، مثل حديث أبي بن كعب ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الغلام الذي قتله الخضر طُبع كافرًا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا).

والجواب الجامع على هذا الإشكال هو قول النبي ﷺ: (الله أعلم بما كانوا عاملين)، وفي لفظ: (الله أعلم بما كانوا عاملين إذ خلقهم)[1].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٩) ح (٢٦٦٠).

فالله ﷻ الذي خلقهم هو أعلم بهم، ويعلم ما كانوا سيكونون عليه لو بلغوا، ولهذا فالصواب في مسألة أطفال المشركين أن يجاب فيها بجواب رسول الله ﷺ: (الله أعلم بما كانوا عاملين)، فلا يحكم لمعين منهم بجنة ولا نار بل هم ينقسمون بحسب ما يظهر من العلم فيهم إذا كلفوا يوم القيامة في العرصات.

وهذا قول جميع أهل السنة والحديث حكاه الأشعري عنهم في كتابي الإبانة والمقالات، وحكاه محمد بن نصر المروزي في كتابه في الرد على ابن قتيبة.

وقد جاءت بذلك الأحاديث، ومن ذلك:

حديث الأسود بن سريع رضي الله عنه أن نبي الله ﷺ قال: (أربعة يوم القيامة؛ رجل أصم لا يسمع شيئًا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة، فأما الأصم فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا، وأما الأحمق فيقول: رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: ربي لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئًا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول. فيأخذ مواثيقهم ليطيعُنَّه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردًا وسلامًا)[1].

(١) هذا الحديث روي عن أنس بن مالك وأبي سعيد الخدري ومعاذ بن جبل والأسود بن سريع وأبي هريرة والحديث قال عنه ابن القيم في أحكام أهل الذمة (٤٤٥ - ٤٤٦): أن أحاديث هذا الباب قد تضافرت وكثرت بحيث يشد بعضها بعضًا، وقد صحح الحفاظ بعضها كما صحح البيهقي وعبد الحق وغيرهما حديث الأسود بن سريع. وحديث أبي هريرة إسناده صحيح متصل، ورواية معمر له عن ابن طاوس عن أبيه عن أبي هريرة " موقوفًا " لا تضره، فإنا إن سلكنا طريق الفقهاء والأصوليين في الأخذ بالزِيادة من الِثقة فظاهر، وِإن سلكنا طريق الترجيح - وهي طريقة المحدثين - فليس مَن رَفعهُ بدونِ من وَقفه في الحفظ والإتقان ا. هـ وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (١٤٣٤) و (٢٤٦٨)، وصححه الشيخ مقبل في الجامع الصحيح مما ليس في الصحيحين (٦/ =

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (أربعة كلهم يدلي على الله يوم القيامة بحجة وعذر: رجل مات في الفترة، ورجل أدركه الإسلام هرمًا، ورجل أصم أبكم، ورجل معتوه، فيبعث الله إليهم ملكًا رسولًا فيقول: اتبعوه، فيأتيهم الرسول فيؤجج لهم نارًا ثم يقول: اقتحموها. فمن اقتحمها كانت عليه بردًا وسلامًا، ومن لا؛ حقت عليه كلمة العذاب)[1].

وروي نحو هذا أيضًا من حديث أنس وأبي سعيد الخدري ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم.

فهذه الأحاديث تدل دلالة صريحة على أن أطفال المشركين يمتحنون يوم القيامة ليظهر علم الله سبحانه وتعالى فيهم.

وفي أطفال المشركين مذاهب أخر ليس هذا محل بسطها ومناقشتها، إلا أن هذا القول هو الذي تعضده الأدلة الصحيحة، وهو أجود ما قيل في أطفال المشركين وعليه تتنزل جميع الأحاديث، وهو الذي تدل عليه الأصول المعلومة بالكتاب والسنة.

وبهذا الجواب يزول الإشكال، ويظهر أنه لا تنافي بين تقدير الشقاء على بعض أولاد المشركين وبين كونهم على الفطرة، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

لم يخالف في ثبوت الفطرة، وكون الرب سبحانه خلق عباده عليها أحد من المنتسبين للإسلام، وإنما اختلفوا في تفسير هذه الفطرة، وبعض الخلاف واقع في تفسيرها بين أهل السنة - كما تقدم -.

=

٨٩).

(١) تقدم في التعليق السابق.

فذهبت المعتزلة إلى أن المراد بالفطرة أن الله سبحانه يخلق العبد قابلًا للأمرين، من غير أن يكون فيه ميل لأحدهما، وأنه هو الذي يختار الكفر أو الإيمان فيضل أو يهتدي، وأن الله لا يضله ولا يهديه.

فهم متفقون على أنه لا يولد أحد على الإسلام ولا على ضده، بل المسلم أحدث لنفسه الإسلام والكافر أحدث لنفسه الكفر، ولكن الله دعاهما إلى الإسلام، وأزاح عللهما وأقدرهما قدرة تصلح للضدين، ولم يختص المؤمن بسبب يقتضي حصول الإيمان منه.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٤٨٢ - ٤٨٣): "فإن قيل: أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه: (كل مولود يولد على الفطرة، وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)؟ قلنا: هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ولا تعلق لكم بهذا الخبر، ففيه أن كل مولود يولد على الفطرة، ومن مذهبكم أن بعض المولودين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون على الكفر، فكيف يصح قولكم ذلك؟ وفيه أيضًا أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، ومن مذهبكم أنه تعالى المتولي كل ذلك، وأنه على الحقيقة يهوده ويمجسه وينصره. ثم نقول: إن المراد بالخبر أن أبويه يلقنانه اليهودية والنصرانية والتمجس لا أنه يصير ذلك".

ومذهبه هذا ومذهب أسلافه كان سببًا لتفسير بعض السلف لحديث الفطرة بالقدر السابق، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (٨/ ٣٦٢): "وإنما قال الأئمة ولد على ما فطر عليه من شقاء وسعادة؛ لأن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليست بقدر الله بل مما فعله الناس، لأن كل مولود يولد خلقه الله على الفطرة، وكفره بعد ذلك من الناس. . . فبين الأئمة أنه لا حجة فيه للقدرية".

وقول المعتزلة باطل من وجوه ثلاثة:

أولهما: أن القرآن قد دل على أن المراد بها الدين، كما في قوله تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الروم: ٣٠].

وقد فهم أبو هريرة رَضِوَاللَّهُعَنْهُ هذا منها، ففي الصحيحين عنه أنه قال بعد روايته للحديث: "واقرؤوا إن شئتم: {فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ}.

الثاني: أن النبي ﷺ بيَّن أن المراد بالفطرة الإسلام، كما في حديث الأسود بن سريع المتقدم وفيه قوله ﷺ: (ما من مولود يولد إلا على فطرة الإسلام).

وكما في بعض روايات حديث أبي هريرة رَضِوَاللَّهُعَنْهُ: (ما من مولود يولد إلا وهو على الملة)، و (إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه).

وقد أوَّل القاضي عبد الجبار المراد بالفطرة في الآية كما في متشابه القرآن (٥٥٦) إلى "أنه خلق جميع العباد للطاعة والقيام بالدين، على خلاف ما تقوله المجبرة، وذلك أن فطرة الله هي دينه لأنه خلقهم لأجلها وفطرهم لها، فلما فطر الخلق لذلك وصف نفس الدين بأنه فطرة"، وتأويله هذا مردود بتصريح النبي ﷺ بكون الفطرة الإسلام، وبإجماع السلف - ومنهم الصحابي أبو هريرة رَضِوَاللَّهُعَنْهُ صاحب الحديث - على أن المراد بها في الآية: الإسلام، وقد تقدمت الأدلة على ترجيح كون المراد بالفطرة الإسلام.

الثالث: أن مبناه على إنكارهم أن الله سبحانه يهدي ويضل، وإنكارهم أن يكون للرب سبحانه على العبد المطيع نعمة خاصة أعانه بموجبها على الطاعة، وهذان المذهبان باطلان - كما سيأتي في موضعه - فما بني عليهما فهو باطل.

وإنكار المعتزلة كون العبد مفطورًا على الإسلام، وتأويلهم لأحاديث الفطرة

جرَّهم إلى القول بأن معرفة الله سبحانه ليست فطرية، بل هي حاصلة بالنظر، ولذلك أوجبوا النظر، وجعلوه أول الواجبات.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٣٩): "إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر".

وهذا الوجوب عنده عيني، حيث يقول: "الغرض بقولنا إن النظر أول الواجبات: أنه أول واجب لا ينفك أحدٌ من المكلفين عنه".

وقد تابع المعتزلة على هذا الأصل: الأشاعرةُ؛ إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم في: هل أول واجب هو النظر، أو القصد إلى النظر، أو أول النظر، أو المعرفة.

وكل من النظر والقصد إليه حكيا عن الأشعري.

وهذا الخلاف بينهم لفظي كما بيَّنه التفتازاني في المقاصد مع شرحه (١/ ٢٧١): "اختلفوا في أول الواجبات، فقيل معرفة الله تعالى لأنها الأصل، وقيل النظر فيها أو القصد إليه لتوقفها عليه، والحق أنه إن قيد الواجب بما يكون مقصودًا في نفسه فالأول، وإلا فالثاني".

وممن قرر ذلك أيضًا الرازي والبيجوري، واشتط بعضهم فزعم أن أول واجب على العبد الشك، كما ذهب إليه الغزالي، وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة.

وقد أنكر مقالةَ الأشاعرة هذه بعضُ أئمتهم، يقول الشهرستاني: "فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت - بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها - على صانع حكيم عالم قدير، {أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [إبراهيم: ١٠]، {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ} [الزخرف: ٨٧]، {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ} [الزخرف: ٩] وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال

السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء: {دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [يونس: ٢٢]، {وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ} [الإسراء: ٦٧]، ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك"، فهو يرى أن معرفة الله فطرية لا تحتاج إلى نظر واستدلال.

وممن أنكر هذه المقالة أيضًا: أبو جعفر السُّمْنَاني، قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ في فتح الباري (١/ ٧١): "وقد نقل القدوة أبو محمَّد بن أبي جَمْرة عن أبي الوليد الباجي عن أبي جعفر السمناني - وهو من كبار الأشاعرة - أنه سمعه يقول: إن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب".

وإنما قال ذلك لكون هذا القول لا يتوافق مع أصول الأشعرية القاضية بأنه لا واجب إلا بالشرع.

والقول بإيجاب النظر وأن معرفة الله غير فطرية باطل من وجوه:

الأول: أن النصوص الشرعية دلت على فطرية المعرفة وأنها لا تتوقف على النظر، ومن ذلك ما تقدم في أدلة الفطرة.

الثاني: أن الدعوة إلى عبادة الرب سبحانه كانت أول ما يدعو الرسل إليهم أقوامهم، كما أخبر بذلك الله عنهم في كتابه، ومن ذلك:

قوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} [الأعراف: ٥٩].

وقوله تعالى: {وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} [الأعراف: ٦٥] و [هود: ٥٠].

وقوله تعالى: {وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} [الأعراف: ٧٣] و [هود: ٦١].

وقوله تعالى: {وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} [الأعراف: ٨٥] و [هود: ٨٤] ونحوها من الآيات.

وقوله تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦].

وقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: ٢٥].

الثالث: أن النبي كان يأمر رسله الدعاة بالبداءة بالتوحيد، مثل ما في حديث معاذ في بعث النبي له إلى اليمن، فعن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا نحو اليمن قال له: (إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك؛ فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا صلوا؛ فاخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة في أموالهم تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم، فإذا أقروا بذلك؛ فخذ منهم وتَوَقَّ كرائم أموال الناس)[1].

الرابع: أن إنكار فطرية المعرفة لم يؤْثر عن أحد من أهل العلم من سلف الأمة وأئمتها.

فتحصل أن هذا القول محدَث لا أصل له في النصوص وكلام السلف، بل قد اتفق السلف على خلافه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ عنه في بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٧٠ - ٥٧١): "ليس هذا قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين ولا هو

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى (٩/ ١١٤) ح (٧٣٧٢)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (١/ ٥٠) ح (١٩).

قول كل المتكلمين ولا غالبهم، بل هذا قول محدث في الإسلام ابتدعه متكلمو المعتزلة ونحوهم من المتكلمين الذين اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمهم، وقد نازعهم في ذلك طوائف من المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم، وقالوا بل الإقرار بالصانع فطري ضروري بديهي لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال، بل قد يقولون يمتنع أن يحصل بالقياس والنظر وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والعامة وغيرهم، بل قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن معرفة الله والإقرار به لا تقف على هذه الطرق التي يذكرها أهل طريقة النظر بل بعض هذه الطرق لا تفيد عندهم المعرفة".

(باب الله سبحانه جَبَل العباد على ما شاء)

قال الزَّبيدِي رَحِمَهُ اللَّهُ: "أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، ولكن يقضي ويقدر ويخلق، ويجبل عبده على ما أحبه"[(١)].

وقال الأوزاعي رَحِمَهُ اللَّهُ: "ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن ولا السنة، فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل"[(٢)].

وقال سفيان الثوري رَحِمَهُ اللَّهُ: "الله عَزَّ وَجَلَّ جبل العباد"[(٣)].

وقد دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة.

فمن الكتاب: قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا

---

(١) أخرجه الخلال في السنة (٣/ ٥٥٥) رقم (٩٣٢)، واللالكائي (٤/ ٧٧٥) رقم (١٣٠٠).

(٢)أخرجه الخلال في السنة (٣/ ٥٥٥) رقم (٩٣٢)، واللالكائي (٤/ ٧٧٥) رقم (١٣٠٠).

(٣) أخرجه الخلال في السنة (٣/ ٥٥٣) رقم (٩٢٩).

(٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا} [المعارج: ١٩ - ٢١] فأخبر ﷻ أنه خلق الإنسان على هذه الصفة.

وقوله تعالى: {رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي} [إبراهيم: ٤٠].

وقوله تعالى: {رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ} [البقرة: ١٢٨].

ومن السنة: حديث أم أبان بنت الوازع بن زارع، عن جدها زارع - وكان في وفد عبد القيس - قال: لما قدمنا المدينة فجعلنا نتبادر من رواحلنا، فنقبل يد النبي ﷺ ورِجْله، قال: وانتظر المنذر الأشج حتى أتى عَيْبَتَه[1] فلبس ثوبيه، ثم أتى النبي ﷺ فقال له: (إن فيك خلتين يحبهما الله: الحلم والأناة)، قال: يا رسول الله، أنا أتخلَّق بهما، أم الله جَبَلَني عليهما؟ قال: (بل الله جَبَلَك عليهما)، قال: الحمد لله الذي جبلني على خلتين يحبهما الله ورسوله[2].

---

(١) العَيْبَة: وعاء من أدَم، يضع الرجل فيها خير ثيابه وخير متاعه وأنفسه عنده. انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (٣/ ١٥٧)، ولسان العرب (٢/ ١٢٥)، مادة: (عيَب).

(٢) أخرجه أبو داود (٥٢٢٥)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٤٤٧)، وفي خلق أفعال العباد (١٥٦)، والبزار (كشف ٢٧٤٦)، وأبو القاسم البغوي في معرفة الصحابة (٩٠٥)، وابن أبي عاصم في الآحاد (١٦٨٤)، وابن الأعرابي في القبل (٤١)، وأبو نعيم في المعرفة (٣٠٩٢)، والطبراني في الكبير (٥٣١٣)، وفي الأوسط (٤٢٠)، والبيهقي (٧/ ١٠٢)، وفي الدلائل (٥/ ٣٢٧ - ٣٢٨)، وفي الشعب (٨٥٦٠)، والخطيب في الأسماء المبهمة (ص ٤٤٣ - ٤٤٤)، وابن بشكوال في الغوامض والمبهمات (١/ ٩٧ - ٩٨)، والمزي في تهذيب الكمال (٩/ ٢٦٦) والحديث قال عنه البزار: لا نعلم روى الزارع إلا هذا، وقال الطبراني: لم يَرو هذا الحديث عن أم أبان إلا مطر بن عبد الرحمن، وقال ابن عبد البر في الاستيعاب (٤/ ٨٠) في ترجمة الزارع: روت عنه بنت ابنه أم أبان بنت الوازع عن جدها الزارع حديثا حسنا ساقته بتمامه وطوله سياقة حسنة، وقال الهيثمي في المجمع (٩/ ٣٩٠): وفيه أم أبان بنث الوازع روى لها أبو داود وسكت على حديثها =

* الجَبْلُ في اللغة مأخوذ من مادة (جَبَل)، يقال: جَبَل الله الخلق يجبُلهم جَبْلًا، أي: خلقهم، وجُبل الإنسان على هذا الأمر أي طُبع عليه، وجِبِلَّة الشيء: طبيعته وأصله وما بُني عليه.

وهذا المعنى اللغوي هو المراد في لسان الشرع، فمعنى جبْل الله سبحانه وتعالى للعباد: خلْقُهم؛ ذواتهم وأفعالهم، وما أودعه في نفوسهم من طبائع وصفات.

لكن المقصود في هذه القاعدة شيء خاصٌّ من هذا العموم، وهو خلق الله ﷻ لإرادات عباده من إيمان وكفر، وطاعة ومعصية.

وأما خلق الأفعال فسيأتي الكلام عليه مفصَّلًا في قاعدةٍ مستقلةٍ.

وسبب الكلام في هذه المسألة عند الأئمة رحمهم الله هو أن القدرية - الذين أنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأنه سبحانه وتعالى هو خالق أفعال العباد - ألزموا مخالفيهم بالقول بأن الله سبحانه وتعالى يجبر العباد على أفعالهم، فالتزم بعض من ناظرهم من أهل السنة إطلاق الجبر في حق الله ﷻ، ونفاه بعضهم وأطلقوا أن الله سبحانه وتعالى لا يجبر العباد على أفعالهم، فأنكر الأئمة - كما سيأتي - ذلك على الطائفتين.

وأصل الجواب في هذه المسألة هو أن لفظ (الجبر) لفظ مجمل، يراد به معنىً

=

فهو حسن، وبقية رجاله ثقات، قلت: أم أبان ذكرها الذهبي في الميزان في النسوة المجهولات، وقال: تفرد عنها مطر الأعنق، والحديث ضعفه العلامة الألباني في ضعيف الأدب المفرد، وقال في صحيح أبي داود: (قول زارع: لما قدمنا المدينة .... ورجله) حسن دون ذكر الرجلين، وقوله: (وانتظر المنذر الأشج حتى ... ورسوله) صحيح، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن أبي داود (٧/ ٥١٣): حسن لغيره، وقصة الأشج صحيحة. أم أبان بنت الوازع تفرد عنها مطر بن عبد الرحمن الأعنق، ولم يوثقها أحد.

صحيحًا ومعنىً باطلًا، ولا سبيل إلى تقرير المعنى الحق ورد المعنى الباطل إلا بالرجوع إلى لفظ شرعي صحيح، وهذا اللفظ هو (الجبل)، فلا يقال: الله سبحانه وتعالى جبر العباد، ولا يقال: لم يجبرهم، وإنما يقال: جَبَل العباد.

وبيان ذلك: أن لفظ الجَبْر - الذي هو بمعنى الإكراه والقهر - يراد به معنيان مختلفان[1]:

الأول: إلزام الإنسان بخلاف رضاه، إما بإكراهه على فعل ما لا يريده، أو بمنعه مما يريده، ثم قد يكون هذا الإلزام بحق، وقد يكون بباطل.

ومثال هذا القسم: إجبار الولي المرأةَ - التي تحت ولايته - على النكاح بغير رضاها، أو عضلها ومنعها عن الكفء.

الثاني: خلق الإرادة في قلب العبد وجعله مريدًا لذلك مختارًا محبًّا له راضيًا به، وخلقه متصفًا بهذه الصفات.

ومن ذلك قول قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الجبار: جبر خلقه على ما يشاء"[2]، وقول محمد بن كعب القرظي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إنما يسمى الجبار لأنه يجبر الخلق على ما أراد"[3].

---

(١) وللجبر معنيان آخران سوى هذا المعنى: أحدهما يرجع إلى الإصلاح، يقال جَبَر العظم، لازمًا ومتعديًا، ومنه قول العجاج:
قد جَبَر الدينَ الإلهُ فجَبَر ... وعوَّر الرحمن من ولَّى العَوَر
والثاني: يرجع إلى العز والامتناع، ومنه الجبَّار من النخل، وهو ما طال وفات الأيدي، قال الأعشى:
طريقٌ وجبَّارٌ رواءٌ أصولُه ... عليه أبابيلٌ من الطير تنعَبُ
انظر: تهذيب اللغة (١١/ ٥٧)، ولسان العرب (٥/ ١٨٢)، مادة: (جَبَر).

(٢) أخرجه ابن جرير (٢٢/ ٥٥٤).

(٣) أخرجه الخلال في السنة (٣/ ٥٥٧) رقم (٩٣٥ و ٩٣٦)، والبيهقي في الأسماء والصفات (١/ ٨٩) رقم (٤٨).

والجبر بهذا المعنى تصح إضافته إلى الله سبحانه وتعالى، بل لا يقدر عليه غيره، فهو ﷻ المتفرد بالخلق وتدبير العباد وقلوب العباد بين إصبعين من أصابعه كقلب واحد، يقلبها كيف شاء، فمعنى هذا الجبر: القهر والقدرة، وأنه سبحانه وتعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ومن قهره وقدرته سبحانه وتعالى أنه يجعل العبد محبًّا مريدًا فاعلًا لما يشاؤه منه، إما مع محبته واختياره، وإما مع بغضه وكرهه.

والجبر من الله سبحانه وتعالى على هذا المعنى - مختص به - كما تقدم -، وهو مبني على عدله سبحانه وتعالى، وصادر عن علمه الشامل وحكمته البالغة، وأما على المعنى الأول فلا يصح أن يوصف به الله سبحانه وتعالى، لأن الذي يكره غيره على خلاف ما يريد؛ هو عاجز في الحقيقة عن جعله مريدًا للفعل محبًا له راضيًا به، والله سبحانه وتعالى على كل شيء قدير، ولا يعجزه شيء.

فلأجل هذا الاشتباه في معنى الجبر منع الأئمة من إطلاق القول بالنفي أو الإثبات فيه، وعدلوا عنه إلى اللفظ الشرعي الصحيح وهو: الجبْل.

كما روى الخلال عن بقية رَحِمَهُ اللَّهُ قال: سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر، فقال الزبيدي: "أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، ولكن يقضي ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحبه".

وقال الأوزاعي: "ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن ولا السنة، فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ، إنما وصفت هذا مخافة أن يرتاب رجل من أهل الجماعة والتصديق"[1].

---

(١) أخرجه الخلال في السنة (٣/ ٥٥٥) رقم (٩٣٢)، واللالكائي (٤/ ٧٧٥) رقم (١٣٠٠).

=

فالزبيدي نفى الجبر بناء على المشهور من معناه وهو الإكراه، وأما الأوزاعي فلم يثبته ولم ينفه، بل منع من إطلاقه وعدل عنه إلى ما ذَكر، ولهذا كان جواب الأوزاعي أقوم من جواب الزبيدي، مع كون جوابيهما من أحسن الأجوبة.

وروى الخلال كذلك في السنة (٣/ ٥٥٠) رقم (٩٢٠) عن أبي بكر المروذي قال: قلت لأبي عبد الله: رجل يقول: إن الله جبر العباد؟ فقال: "هكذا لا تقول" وأنكر هذا، وقال: "يضل من يشاء ويهدي من يشاء".

وروى أيضًا عنه قال: "سمعت بعض المشيخة تقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: أنكره سفيان الثووي: جبر، وقال: الله ﷻ جبل العباد"، قال أبو بكر المروذي: "أظنه أراد قول النبي ﷺ لأشج عبد القيس"[(١)].

وعدول الأئمة إلى لفظ (الجبل) له ثلاثة أسباب:

الأول: شرعيته، فالجبل لفظ جاء به النص، كما في حديث أشجّ عبد القيس رضي الله عنه المتقدم.

الثاني: سلامته من الاشتباه والإجمال، فالمعاني التي يدور عليها هذا اللفظ كلها يصح إضافتها إلى الله سبحانه وتعالى.

الثالث: شموله للمعنى الدال على المراد، وهو أن الله ﷻ يخلق إرادات عباده للخير والشر، ويطبعهم على ذلك، ويجعلهم فاعلين مريدين لما يشاؤه منهم.

وهذا الباب له ارتباط وثيق بباب الهدى والإضلال، فالله سبحانه وتعالى يخلق

=

والعبارة في كتاب السنة: "وإنما وضعت كلاهما مذكورة هذا مخافة أن يرتاب رجل من الجماعة والتصديق"! وتصويبها من شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة.

(١) السنة للخلال (٣/ ٥٥٣) رقم (٩٢٩)، وقد بوَّب الخلال لهذه الآثار وغيرها: "الرد على القدرية وقولهم إن الله جبر العباد على المعاصي".

الهدى في قلب عبده المؤمن وييسره لليسرى، ويخلق الضلال في قلب الفاجر، وييسره للعسرى.

ولهذا عدل الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ كما تقدم - عن لفظ الجبر إلى قوله تعالى: {يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [النحل: ٩٣].

وقال زيد بن أسلم رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦]: "ما جبلوا عليه من شقوة وسعادة"(١).

فجميع ما يقوم به العبد من أفعال الخير؛ فإنما قام بها لهداية الله سبحانه وتعالى له إليها، وجميع ما يقوم به من خلاف ذلك فهو لإضلال الله سبحانه وتعالى له، وعدم توفيقه للخير.

فالحاصل أن الله سبحانه وتعالى خلق عباده وطبعهم على ما شاء، وجعل في قلوبهم إرادة ما يشاؤه منهم، وذلك لكمال عزته وقهره ونفوذ مشيئته، مع ما اتصف به من علم شامل وحكمة بالغة، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

لما كانت هذه القاعدة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا ببابي خلق الأفعال والهدى والإضلال؛ فإن المخالف فيهما مخالف فيها على وجه الإجمال، إلا أن هذه القاعدة مختصة ببيان أن الرب سبحانه يخلق الاختيار والمشيئة في قلب العبد ويجعله شائيًا مختارًا محبًّا.

وهذا القدر خالف فيه عموم المخالفين لأهل السنة، فلم يقروا به، بل هم إزاء ذلك فريقان:

---

(١) أخرجه الفريابي في القدر (٩٠) رقم (١٠٥)، وابن جرير (٢١/ ٥٥٤)، وابن بطة (٢/ ٢٢٢) رقم (١٨٠٦).

- من ينكر أن يكون الله خالقًا لإرادة العبد أو مشيئته، ويجعلُ العبد هو المختار الشائي بمعزل عن مشيئة الرب وقدرته، وهم القدرية المعتزلة من شايعهم.

- من يزعم أن الله سبحانه قد أجبر العبد على فعله، وأنه لا مشيئة له ولا اختيار؛ بل هو كالريشة في مهب الريح، وهؤلاء الجبرية الخلص وهم الجهمية.

ويلحق بهم من زعم أن العبد كاسب لفعله، وهؤلاء الجبرية المتوسطة وهم الأشاعرة، والأولون يقولون بالجبر على المعنى النفي عن الرب سبحانه وهو الذي بمعنى الإلزام بما لا يرضاه الأخر، كإجبار الرجل على ترك طعام أو فعل قبيح لا يرضى بفعله.

فالمخالفون دائرون بين هذين الأمرين: الجبر المنفي عن الرب سبحانه، وضده من نفي مشيئة الرب وقدرته، وأما إثبات مشيئة للعبد واختيار مخلوق لله سبحانه في قلب العبد يحمله به على فعل ما يريد هو سبحانه؛ فلم يثبته غير أهل السنة، وسيأتي بإذن الله في مبحثي أفعال العباد تفصيل أقوال هؤلاء المخالفين وردها.

وفي هذه القاعدة مسألة أخرى سبق الكلام عليها في أثناء مباحث هذا التفسير، وهي مسألة توقيف الكلام في القدر على النصوص الشرعية، ومنه الالتزام بالألفاظ الشرعية وعدم العدول عنها إلى ألفاظ مجملة محتملة لحق وباطل، ويخالف فيها أهل البدع من المتكلمين على ما تقدم.

(باب كل ميسر لما خلق له)

هذه القاعدة هي نص حديث للنبي ﷺ كما سيأتي -، وقد تتابع أهل العلم على تقريرها.

وقد دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة.

فمن الكتاب: قوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (٧) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى} [الليل: ٥ - ١٠].

وقوله تعالى: {فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ} [الأنعام: ١٢٥].

وقوله تعالى: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا} [الشمس: ٧، ٨].

ومن السنة: حديث علي رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ في جنازة، فأخذ شيئًا فجعل ينكت به الأرض، فقال: (ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار، ومقعده من الجنة). قالوا: يا رسول الله، أفلا نتّكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: (اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة؛ فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء؛ فييسر لعمل أهل الشقاوة) ثم قرأ: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى} [الليل: ٥، ٦] الآية[1].

*** شرح القاعدة.**

هذه القاعدة هي نص حديث النبي ﷺ، ولها تعلق مباشر بعدد من أبواب القدر، من أهمها: باب الأسباب، وباب الحكمة، وباب الهدى والضلال.

وهي على وجه العموم قد انتظمت الشرع والقدر والسبب والمسبب.

كما أن لها تعلقًا متينًا بالقاعدة السابقة: "الله سبحانه وتعالى جبل العباد على ما شاء"، وذلك أن جبل الله سبحانه وتعالى للعباد - كما تقدم - خلْقُ ذواتهم وأفعالهم،

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري: كتاب التفسير، سورة: {وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى}، {فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى} (٦/ ١٧١) ح (٤٩٤٩).

ومن ذلك خلق إراداتهم من إيمان وكفر، وطاعة ومعصية، وهذا مشتمل على التيسير لليسرى، والتيسير للعسرى، فتكون هذه القاعدة أخص منها.

ولهذا وضع بعض أهل العلم لفظ (التيسير) مكان لفظ (الجبل)، بديلًا للفظ (الجبر) المبتدَع، كما صنع الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأما ارتباطها بباب الهدى والضلال، فلأن التيسير لليسرى - في الحقيقة - هو الهدى، والتيسير للعسرى هو الضلال.

وأما ارتباطها بباب الحكمة، فلأن الله سبحانه وتعالى يعلم المحل الذي يصلح لفضله وكرامته وعطائه، من المحل الذي لا يصلح لذلك، وحكمته سبحانه وتعالى تأبى وضع الشيء إلا في المكان الذي يصلح له، فالله سبحانه وتعالى علم من بعض خلقه صلاحيتهم لفضله فيسرهم لأسباب السعادة، وعلم من بعضهم عدم ذلك فيسرهم لخلافها.

وأما ارتباطها بباب الأسباب، فلأن الله عَزَّوَجَلَّ يعلم الأمور على ما هي عليه؛ فهو يعلم أن السعيد يسعد بأسباب السعادة التي هي الأعمال الصالحة، والشقي يشقى بأسباب الشقاء وهي الأعمال السيئة، فمن كان سعيدًا يُسِّر للأعمال الصالحة التي تقتضي السعادة، ومن كان شقيًا يُسِّر للأعمال السيئة التي تقتضي الشقاوة، وكلاهما ميسر لما خلق له.

وقول النبي ﷺ: (كل ميسر لما خلق له)، أجاب به في عدة مواطن على سؤال تكرر من عدد من الصحابة رضي الله عنهم، ومضمون هذا السؤال: هو أنه إذا كان قد سبق القدر بالسعادة والشقاوة، فما فائدة العمل؟ فمن كتبه الله من أهل السعادة فسيصير لها، ومن كتبه من أهل الشقاوة فكذلك سيصير لها.

فأجاب النبي ﷺ بهذا الأصل الكلي المتضمن لأصول أربعة:

الأول: إثبات الأسباب، ببيان أن كلًّا من السعادة والشقاوة إنما تنال بأسبابها.

الثاني: إثبات القدر السابق، وأنه لا تنافي بينه وبين كون الإنسان له قدرة على فعله وله اختيار.

الثالث: أن هذا عام في كل مخلوق، بدلالة لفظ: (كلّ).

الرابع: أن من الناس من خلق للسعادة، ومنهم من خلق للشقاء، فلم يخلقوا كلهم للسعادة ثم منهم من اختار الشقاء.

وقد ورد حديث أبي حميد الساعدي رَضِوَاللَّهُعَنْهُ بلفظ: (أجملوا في طلب الدنيا، فإن كلًّا ميسرٌ لما كتب له منها)(١).

فعليه يكون هذا الحديث عامًا في أمور الدنيا والآخرة، ويكون التيسير من الله سبحانه وتعالى للعبد شاملًا لتيسيره لأسباب آخرته ومآله، ولتيسيره لأسباب دنياه ومعاشه.

ومعنى تيسير الله سبحانه وتعالى للعبد: أي تهيئته وصرفه وتسهيله، أي أن الله عَجَلَّ يُلهم عبده العمل الذي قدره له ويُهيئ له أسبابه.

وهذا التيسير نوعان - كما في الحديث -:

- تيسير لليسرى، كما في قوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى} [الليل: ٥ - ٧]، وأصل اليسرى: الخَلَّة والحالة السهلة النافعة المهيأة للعبد، وهي العمل بما يرضاه الله منه في الدنيا، ليوجب له به في

(١) أخرجه ابن ماجة (٢١٤٢)، وابن أبي عاصم في السنة (٤١٨)، والبزار (٣٧١٩)، والقضاعي (٧١٦) والحاكم (٢/ ٣)، والبيهقي (٥/ ٢٦٤) وغيرهم، والحديث قال عنه أبو نعيم في الحلية (٣/ ٣٠٤): ثابت مشهور من حديث ربيعة، وصححه الصعدي في النوافح العطره (١٩)، وصححه الشيخ ناصر في صحيح ابن ماجة، وفي الصحيحة (٨٩٨)، وكذا صححه الأرنؤوط ومن معه في تحقيق سنن ابن ماجة (٣/ ٢٧٤).

الآخرة الجنة، وذلك يتضمن التيسير للخير وأسبابه، فتصير خصالهما مَذلَّلة له منقادة لا تستعصي عليه.

وقد ذكر سبحانه وتعالى للتيسير لليسرى ثلاثة أسباب:

الأول: إعطاء العبد ما أمره الله ﷻ به، وهذا متضمن فعل العبد لجميع ما أمر الله سبحانه وتعالى به، من اعتقاد وقول وعمل، ويدل على العموم حذفه للمفعول، فلم يعين مفعولًا بعينه بل أطلق.

الثاني: التقوى، وهي فعل المأمور وترك المحظور.

الثالث: التصديق بالحسنى، وهو التصديق با لإيمان وجزائه، وعلى هذا تدور تفاسير السلف للحسنى[1].

وعند التأمل يلاحظ عود هذه الأسباب الثلاثة إلى سبب واحد وهو التقوى، فالعمل بالمأمور من قول أو عمل أو اعتقاد مع اجتناب ضده هو حقيقة التقوى، ويدخل في ذلك التصديق بخبر الله سبحانه وتعالى، ومن ذلك التصديق بما وعد الله من ثواب دنيوي جزئي، أو أخروي كامل.

لذلك فقد علق الله ﷻ التيسير عليها وحدها في مثل قوله تعالى: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا} [الطلاق: ٤]، والله أعلم.

والتيسير لليسرى يختلف قوة وضعفًا بحسب تحقيق العبد لهذه الأسباب.

---

(١) للسلف في تفسير (الحسنى) أقوال، أوصلها بعضهم إلى ستة، وحصرها ابن القيم في ثلاثة: لا إله إلا الله، والجنة، والخَلَف، وكل ما ذكر في تفسيرها يرجع إلى الإيمان وجزائه، فمن فسرها بلا إله إلا الله؛ فقد فسرها بالإيمان والدين، ومن فسرها بالجنة أو بالخَلَف؛ فقد فسرها بجزاء الإيمان؛ الجزاء الأعلى في الأول، ونوعًا من الجزاء في الثاني. انظر: تفسير القرطبي (٢٢/ ٣٢٤)، زاد المسير (٩/ ١٤٩)، التبيان في أيمان القرآن (٩١ - ٩٣).

- تيسير للعسرى، كما في قوله تعالى: {وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى} [الليل: ٨ - ١٠]، العُسرى: هي الخَلَّة والحالة العسرى، وذلك بالعمل بالمعاصي، وهذا يتضمن التيسير للشر وأسبابه.

وقد ذكر سبحانه وتعالى في مقابل ما ذكره من أسباب التيسير لليسرى - ثلاثة أسباب للتيسير للعسرى:

الأول: البخل وعدم إعطاء ما أُمر به العبد.

الثاني: الاستغناء وترك التقوى.

الثالث: التكذيب بالحسنى.

والتيسير للعسرى - كذلك - يختلف قوةً وضعفًا بحسب قيام العبد بأسبابه، حتى يصل إلى التعسير المطلق الذي تنسدُّ معه كل أبواب الخير، وتفتح كل أبواب الشر، عياذًا بالله سبحانه وتعالى.

وكل من (اليسرى) و (العسرى) فُسِّرتا بالجزاء وأسبابه، ففسرت اليسرى بالجنة وبالخير، وفسرت العسرى بالنار والشر.

لذا، فإن للتيسير في كل منهما يكون للجزاء وسببه، مع دفع معارضه، بحسب وجود أسباب كل منهما.

والمراد بقول النبي ﷺ في الحديث: (لما خُلق له) أي لما قدره الله سبحانه وتعالى وكتبه أن يصير إليه من سعادة وشقاوة، وجنة ونار، فمن خلقه للسعادة يسره لها ولأسبابها فضلًا منه سبحانه وتعالى، ومن خلقه للأخرى يسره لها ولأسبابها عدلًا منه سبحانه وتعالى، وهو الحكيم في كل ما يقوله ويفعله.

والمقصود أن الله سبحانه ييسر عباده لما شاء من يسر أو عسر بإلهامه هذا وهذا، وتهيئة أسباب هذا وهذا، هدى منه وإضلالًا، بناء على ما اقتضته حكمته جل وعلا،

والله أعلم.

*** المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

يخالف أهلَ السنة في هذه القاعدة من يخالفهم في باب الأسباب، وباب الحكمة، وباب الهدى والضلال؛ لما تقدم من العلاقة بينها وبين هذه القاعدة، إذ هذه القاعدة من القواعد الجامعة في باب القدر.

فهذا المعنى الذي تضمنته القاعدة وهو كون الرب سبحانه ييسر عباده لما شاء من يسر أو عسر بإلهامه هذا وهذا، وتهيئة أسباب هذا وهذا، هدى منه وإضلالًا، بناء على ما اقتضته حكمته جل وعلا؛ إنما أقر به أهل السنة فقط.

والمخالفة البارزة مخالفة القدرية المعتزلة؛ فإنهم لما كانوا يرون أن الله سبحانه لا يضل أحدًا ولا يهديه؛ فإنهم يجعلون التيسير هو البيان من الله وإزالة الموانع، والتمكين من الأمرين، لكن التيسير لليسرى يكون بألطاف من الله - مع ذلك - تحمل على الطاعة، والتيسير للعسرى يكون بالحرمان من تلك الألطاف.

قال القاضي عبد الجبار: "المراد بقوله تعالى: {فَأَلْهَمَهَا} أعلمها وبين لها الفجور لتجتنب ذلك، والتقوى لتُقدِم عليها".

وقال في قوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (٧) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى} [الليل: ٥ - ١٠]: "المراد باليسرى: الثواب العاجل والآجل، وبالعسرى: العقاب العاجل والآجل. . . ويحتمل أن يكون المراد فيمن صدق بالحسنى: تيسيره للألطاف التي لأجلها يثبت على الإيمان، وفيمن كذب الحسنى تيسيره لأمور لأجلها يفضل الثبات على ما هو عليه".

وقال الزمخشري في الكشاف (٦/ ٣٨٢) في قوله تعالى: {فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا

وَتَقْوَاهَا} [الشمس: ٨]: "ومعنى إلهام الفجور والتقوى: إفهامهما وإعقالهما، وأنّ أحدهما حسن والآخر قبيح، وتمكينه من اختيار ما شاء منهما".

وقال الكشاف (٦/ ٣٨٦) في قوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى} [الليل: ٥ - ٧]: "فسنهيؤه لها، من يسَّر الفرس للركوب إذا أسرجها وألجمها، ومنه قوله عليه السلام: (كل ميسر لما خلق له) والمعنى فسنلطف به ونوفقه حتى تكون الطاعة أيسر الأمور عليه وأهونها".

وقال في قوله تعالى: {وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى} [الليل: ٨ - ١٠]: "فسنخذله ونمنعه الألطاف حتى تكون الطاعة أعسر شيء عليه وأشدَّه".

وما ذهبوا إليه باطل، إذ أن الأدلة من الكتاب والسنة دلت على ثبوت هداية الله لخلقه وإضلالهم، وسيأتي ذكر شبه المعتزلة والرد عليها في مبحث الهدى والضلال، كما سيأتي في مبحث النعمة الخاصة ذكر مرادهم باللطف والتوفيق والرد عليه بإذن الله.

(باب الله سبحانه منزَّه عن الظلم، مع قدرته عليه)

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ في الاختلاف في اللفظ (٣٥): "وعدْل القول في القدر: أن تعلم أن الله عدل لا يجور".

وقال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ في التمهيد (٣/ ١٣٩): "وحسب المؤمن من القدر أن يعلم أن الله لا يظلم مثقال ذرة".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (١٨/ ١٤٤): "فعُلم أن الله قادر على ما نزَّه نفسه عنه من الظلم وأنه لا يفعله... فعُلم أن الذي حرمه على نفسه هو أمر مقدور عليه لكنه لا يفعله؛ لأنه حرمه على نفسه، وهو سبحانه منزَّه عن فعله مقدس

عنه".

وقال أيضًا (١٨/ ١٤٥): "ومعلوم أن الله سبحانه حَكَمٌ عَدْلٌ لا يضع الأشياء إلا مواضعها، ووضعها غير مواضعها ليس ممتنعًا لذاته، بل هو ممكن لكنه لا يفعله لأنه لا يريده، بل يكرهه ويبغضه؛ إذ قد حرَّمه على نفسه".

وقال أيضًا (١٨/ ١٥٦): "فهذا الظلم الذي حرَّمه على نفسه هو ظلم بلا ريب، وهو أمر ممكن مقدور عليه، وهو سبحانه يتركه مع قدرته عليه بمشيئته واختياره لأنه عادل ليس بظالم".

وقد دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة.

أما أدلة الكتاب: فهي أنواع:

الأول: نفيه سبحانه وتعالى الظلم عن نفسه، كقوله تعالى: {وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ} في مواضع من كتاب الله سبحانه وتعالى.

وكقوله تعالى: {وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا} [الكهف: ٤٩].

وقوله تعالى: {وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [النحل: ٣٣].

وقوله تعالى: {إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [يونس: ٤٤].

وقوله تعالى: {إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا} [النساء: ٤٠].

وقوله تعالى: {وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا} [النساء: ٧٧].

النوع الثاني: نفيه سبحانه وتعالى إرادته له: كقوله تعالى: {وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ} [آل عمران: ١٠٨]، وقوله تعالى: {وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ} [غافر: ٣١].

النوع الثالث: تأمينه سبحانه وتعالى العباد منه، كقوله تعالى: {وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا} [طه: ١١٢].

النوع الرابع: إخباره سبحانه وتعالى عن نفسه باتصافه بخلافه وهو العدل، تارة بالإخبار بالقيام به كما في قوله تعالى: {شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ} [آل عمران: ١٨]، وتارة بالإخبار بالحكم به كما في قوله سبحانه وتعالى: {وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ} [يونس: ٥٤]، وقوله: {وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ} [الأنبياء: ٤٧]، وغير ذلك.

النوع الخامس: نفيه سبحانه وتعالى التسوية بين الطائعين والعاصين، كقوله تعالى: {أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ} [ص: ٢٨].

وقوله تعالى: {أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ} [الجاثية: ٢١].

وأما أدلة السنة: فحديث أبي ذر رضي الله عنه، عن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: (يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرَّمًا، فلا تظالموا. . .)(١).

وفي هذا الحديث نوع آخر من الأدلة على نفي الظلم غير ما تقدم في أنواع أدلة القرآن، وهو: تحريمه سبحانه الظلم على نفسه.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (٤/ ١٩٩٤) ح (٢٥٧٧)، من طريق سعيد بن عبد العزيز، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ذر به. وفيه عقب الحديث: قال سعيد [يعني ابن عبد العزيز]: "كان أبو إدريس الخولاني إذا حدث بهذا الحديث جَثا على ركبتيه".

وحديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: قال رسول الله ﷺ: (إن الله سيخلص رجلًا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعين سجلًا، كل سجل مثل مد البصر، ثم يقول: أتنكر من هذا شيئًا؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، فيقول: احضر وزنك، فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقال: إنك لا تُظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة؛ فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء)[١].

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال النبي ﷺ: (تحاجَّت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذابٌ أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملؤها، فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول: قط قط قط، فهنالك تمتلئ ويُزوى بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله عَزَّ وَجَلَّ من خلقه أحدًا، وأما الجنة فإن الله عَزَّ وَجَلَّ ينشئ لها خلقًا)[٢].

(١) تقدم تخريجه، وهو صحيح.

(٢)أخرجه البخاري: كتاب التفسير، سورة {ق} (٦/ ١٣٨) ح (٤٨٥٠)، ومسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء (٤/ ٢١٨٦) ح (٢٨٤٦)، وفي هذا الحديث دلالة أخرى على المقصود، وهي وضعه سبحانه وتعالى الشيء في موضعه الذي يناسبه، وهذه حقيقة العدل.

(منبهة): ورد في الحديث عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (اختصمت الجنة والنار إلى ربهما فقالت الجنة: يا رب ما لها لا يدخلها إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ وقالت النار: يعني أوثرت بالمتكبرين. فقال الله تعالى للجنة: أنت رحمتي. وقال للنار:
=

=

أنت عذابي أصيب بك من أشاء، ولكل واحدة منكما ملؤها. قال: فأما الجنة فإن الله لا يظلم من خلقه أحدا، وإنه ينشئ للنار من يشاء، فيلقون فيها فتقول: هل من مزيد ثلاثا، حتى يضع فيها قدمه، فتمتلئ ويرد بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط قط) أخرجه البخاري (٧٤٤٩).

فظاهر الآيات الكريمة نفي الظلم عن الله تعالى، وأنه سبحانه لا يعذب أحدا من خلقه إلا بعد الإعذار إليه، وقيام الحجة عليه، وهذا الذي دلت عليه الآيات هو محل إجماع بين العلماء، من تنزيهه سبحانه عن الظلم، أو أن يعذب أحدا بغير ذنب ولا حجة.

وأما الحديث الوارد في المسألة فقد جاء فيه ما يوهم معارضة هذا الأصل الذي دلت عليه الآيات، وهو قوله: "وإنه ينشئ للنار من يشاء"، وهذا اللفظ يوهم أن الله تعالى يعذب في النار من لا ذنب له، وهو خلاف الآيات.

* مسالك العلماء في دفع التعارض بين الآيات والحديث:

للعلماء في دفع التعارض بين الآيات والحديث مسلكان:

الأول: مسلك تضعيف الحديث بهذا اللفظ، والجزم بوقوع الغلط فيه:

حيث ذهب جماعة من الأئمة إلى أن الحديث لا يصح بهذا اللفظ، وأنه مما وقع فيه الغلط من بعض الرواة، حيث انقلب عليه الحديث، فجعل الإنشاء للنار، والصواب أن الإنشاء للجنة، بدليل ما أخرجاه في الصحيحين - واللفظ للبخاري - من حديث عبد الرزاق، عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة ؟ قال: قال النبي ﷺ: "تحاجت الجنة والنار" فذكر الحديث إلى أن قال: "فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول: قط قط. فهنالك تمتلئ ويزوى بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله ؟ من خلقه أحدا، وأما الجنة فإن الله ؟ ينشئ لها خلقا". أخرجه البخاري (٤٨٥٠)، ومسلم (٢٨٤٧).

نقل الحافظ ابن حجر هذا المذهب: عن أبي الحسن القابسي، وشيخه البلقيني.

وممن جزم بوقوع الغلط في الحديث: شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، والحافظ ابن كثير، وابن الوزير اليماني.

قال أبو الحسن القابسي: "المعروف في هذا الموضع أن الله ينشئ للجنة خلقا؛ وأما النار فيضع فيها قدمه، ولا أعلم في شيء من الأحاديث أنه ينشئ للنار إلا هذا".اهـ.

وقال ابن القيم: "وأما اللفظ الذي وقع في صحيح البخاري في حديث أبي هريرة: "وإنه ينشئ للنار من يشاء، فيلقون فيها فتقول: هل من مزيد"، فغلط من بعض الرواة، انقلب

=

=

عليه لفظه، والروايات الصحيحة ونص القرآن يرده، فإن الله سبحانه أخبر أنه يملأ جهنم من إبليس وأتباعه، وأنه لا يعذب إلا من قامت عليه حجته، وكذب رسله، قال تعالى: (كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) [الملك: ٨]، ولا يظلم الله أحدا من خلقه".اهـ.

وقال الحافظ ابن كثير: "طعن جماعة من العلماء في اللفظة التي جاءت معجمة في صحيح البخاري ... "، ثم ذكر الحديث وقال: "فهذا إنما جاء في الجنة؛ لأنها دار فضل، وأما النار فإنها دار عدل، لا يدخلها أحد إلا بعد الإعذار إليه، وقيام الحجة عليه، وقد تكلم جماعة من الحفاظ في هذه اللفظة وقالوا: لعله انقلب على الراوي ...".اهـ.

الثاني: مسلك قبول الحديث، والجمع بينه وبين الآيات:

وقد اختلف أصحاب هذا المسلك في الجمع على مذهبين:

الأول: مذهب قبول الرواية مع توجيهها وصرفها عن ظاهرها:

وهذا رأي الحافظ ابن حجر، حيث قال: "ويمكن التزام أن يكونوا من ذوي الأرواح، ولكن لا يعذبون؛ كما في الخزنة، ويحتمل أن يراد بالإنشاء ابتداء إدخال الكفار النار، وعبر عن ابتداء الإدخال بالإنشاء، فهو إنشاء الإدخال، لا الإنشاء بمعنى ابتداء الخلق؛ بدليل قوله: "فيلقون فيها فتقول: هل من مزيد"، وأعادها ثلاث مرات ثم قال: "حتى يضع فيها قدمه فحينئذ تمتلئ"، فالذي يملؤها حتى تقول حسبي هو القدم، كما هو صريح الخبر ...".اهـ.

الثاني: مذهب قبول الرواية مطلقا:

وهذا رأي المهلب، حيث يرى أن هذه الرواية حجة لأهل السنة في قولهم: إن لله أن يعذب من لم يكلفه لعبادته في الدنيا؛ لأن كل شيء ملكه، فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم.

وتعقب: بأن أهل السنة إنما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى: (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون (٢٣)) [الأنبياء: ٢٣]، وبقوله: (ويفعل الله ما يشاء) [إبراهيم: ٢٧]، وغير ذلك، وهو عندهم من جهة الجواز، وأما الوقوع ففيه نظر.

وممن ذهب إلى قبول الرواية مطلقا: القاضي عياض، والكرماني.

قال القاضي عياض في تعليقه على الرواية: "قال بعض المتعقبين: هذا وهم، والمعروف في الإنشاء إنما هو للجنة. قال القاضي: لا ينكر هذا، وأحد التأويلات التي قدمنا

=

=

في القدم -أنهم قوم تقدم في علم الله أنه يخلقهم لها- مطابق للإنشاء، وموافق لمعناه ...، ولا فرق بين الإنشاء للجنة أو النار، لكن ذكر القدم بعد ذكر الإنشاء هنا يرجح أن يكون تأويل القدم بخلافه، بمعنى القهر والسطوة، أو قدم جبار وكافر من أهلها كانت النار تنتظر إدخاله إياها بإعلام الله لها، أو الملائكة الموكلين بما أمرهم ...".اهـ.

قلت: ما ذهب إليه القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ من تأويل صفتي القدم والرجل لله تعالى هو مذهب أهل التأويل، والحق وجوب حملهما على الحقيقة من غير تأويل ولا تعطيل ولا تكييف، كما هو مذهب أهل السنة.

قال فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين -رحمه الله تعالى- في شرح العقيدة الواسطية، ص (٤١٤): "في هذا الحديث من الصفات: أن لله تعالى رجلا وقدما حقيقية، لا تماثل أرجل المخلوقين ....، وخالف الأشاعرة وأهل التحريف في ذلك فقالوا: (يضع عليها رجله) يعني: طائفة من عباده مستحقين للدخول ....، وهذا تحريف باطل؛ لأن قوله: "عليها" يمنع ذلك، وأيضا لا يمكن أن يضيف الله ؟ أهل النار إلى نفسه؛ لأن إضافة الشيء إلى الله تكريم وتشريف ...".اهـ..

وقال الكرماني في تعليقه على الرواية: "قيل: هذا وهم من الراوي؛ إذ تعذيب غير العاصي لا يليق بكرم الله تعالى، بخلاف الإنعام على غير المطيع. قال: ولا محذور في تعذيب الله من لا ذنب له؛ إذ القاعدة القائلة بالحسن والقبح العقليين باطلة، فلو عذبه لكان عدلا، والإنشاء للجنة لا ينافي الإنشاء للنار، والله يفعل ما يشاء، فلا حاجة إلى الحمل على الوهم".اهـ.

* والذي يظهر صوابه -والله تعالى أعلم- هو القول بضعف الحديث بهذا اللفظ، والجزم بوقوع الغلط فيه.

ويدل على وقوع الغلط فيه وجوه:

الأول: أن الحديث رواه ثلاثة من أصحاب النبي ﷺ، وقد روي عنهم من طرق متعددة على الوجه الصحيح، وليس في هذه الطرق ذكر لهذا اللفظ المشكل، مع اتحاد لفظ الحديث في أغلب هذه الأحاديث والطرق، وفيما يلي تفصيل هذه الطرق وبيان ألفاظها:

الأول: حديث أبي هريرة ؟:

وقد روي عنه من ثلاثة طرق:

الأول: طريق الأعرج (عبد الرحمن بن هرمز)، عن أبي هريرة، به.

=

=

وقد روي عن الأعرج من طريقين:
١ - طريق صالح بن كيسان، عن الأعرج، عن أبي هريرة، به.
وهذه الطريق هي التي وقع فيها اللفظ المشكل، وقد تقدم ذكر لفظها في أول المسألة.
٢ - طريق أبي الزناد (عبد الله بن ذكوان)، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "تحاجت النار والجنة فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين. وقالت الجنة: فما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم؟ فقال الله للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي. وقال للنار: أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منكم ملؤها. فأما النار فلا تمتلئ، فيضع قدمه عليها فتقول: قط قط. فهنالك تمتلئ ويزوى بعضها إلى بعض". أخرجه مسلم (٢٨٤٦).
الثاني: طريق محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "احتجت الجنة والنار فقالت الجنة: يا رب ما لي لا يدخلني إلا فقراء الناس وسقطهم؟ وقالت النار: ما لي لا يدخلني إلا الجبارون والمتكبرون؟ فقال للنار: أنت عذابي أصيب بك من أشاء. وقال للجنة: أنت رحمتي أصيب بك من أشاء، ولكل واحدة منكما ملؤها. فأما الجنة فإن الله ينشئ لها ما يشاء، وأما النار فيلقون فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع قدمه فيها، فهنالك تمتلئ ويزوى بعضها إلى بعض وتقول: قط قط قط". أخرجه مسلم في الموضع السابق (٢٨٤٦) بسنده دون متنه.
الثالث: طريق همام بن منبه، عن أبي هريرة ؟ قال: قال النبي ﷺ: "تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين. وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي، أرحم بك من أشاء من عبادي. وقال للنار: إنما أنت عذابي، أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملؤها. فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول: قط قط. فهنالك تمتلئ ويزوى بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله ؟ من خلقه أحدا، وأما الجنة فإن الله ؟ ينشئ لها خلقا". أخرجه البخاري - واللفظ له - (٤٨٥٠)، ومسلم (٢٨٤٧).
الثاني: حديث أبي سعيد الخدري ؟، أن رسول الله ﷺ قال: "افتخرت الجنة والنار فقالت النار: أي رب يدخلني الجبابرة والملوك والعظماء والأشراف. وقالت الجنة: أي رب يدخلني الفقراء والضعفاء والمساكين. فقال تبارك وتعالى للنار: أنت عذابي أصيب بك من أشاء. وقال للجنة: أنت رحمتي وسعت كل شيء، ولكل واحدة منكما ملؤها.
=

=

فأما النار فيلقى فيها أهلها وتقول: هل من مزيد. حتى يأتيها تبارك وتعالى فيضع قدمه عليها فتزوى وتقول: قدني قدني. وأما الجنة فتبقى ما شاء الله أن تبقى ثم ينشئ الله لها خلقا بما يشاء". أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣/ ٧٨).

الثالث: حديث أنس ؟، عن النبي ﷺ قال: "لا يزال يلقى في النار وتقول: هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العالمين قدمه، فينزوي بعضها إلى بعض ثم تقول:

قد قد بعزتك وكرمك. ولا تزال الجنة تفضل حتى ينشئ الله لها خلقا فيسكنهم فضل الجنة". أخرجه البخاري (٧٣٨٤)، ومسلم (٢٨٤٨).

ويتلخص من مجموع هذه الطرق أن حديث صالح بن كيسان، عن الأعرج، حديث منقلب لم يتابع عليه، فأما أبو هريرة فقد تخلص من الوهم برواية الثقات للحديث عنه على الصواب، وكذلك الأعرج فقد رواه عنه أبو الزناد بغير ذكره لتلك الزيادة المنكرة.

الوجه الثاني - من أدلة وقوع الغلط في الحديث -: أن راوي هذا الحديث المقلوب جعل تنزيه الله تعالى من الظلم عند ذكره الجنة، فأوهم بذلك أن من أدخله الله تعالى الجنة بغير عمل كان ظلما، وهذا من أفحش الخطأ؛ فإن الحور العين والأطفال في الجنة بغير عمل، وهذا هو الموضع الذي لا يسمى ظلما عند أحد من المسلمين، ولا من العقلاء أجمعين، ولا أشار إلى ذلك شيء من القرآن، ولا من السنة، ولا من اللغة، ولا من العرف، وإنما ذكر هذا في النار إشارة إلى أن التعذيب بغير ذنب هو شأن الظالمين من الخلق، والله تعالى حرم الظلم على نفسه، وجعله بين خلقه محرما.

الوجه الثالث: أن الراوي قصر في سياقه للمتن فقال: وقالت النار. ولم يذكر ما قالت، ولا سكت من قوله قالت. قال ابن بطال: "وهو كذلك في جميع النسخ". وذكر هذا الراوي قول الله تعالى للجنة: أنت رحمتي. ولم يتمم قوله لها: أرحم بك من أشاء من عبادي. والنقص في الحفظ والركاكة في الرواية بين على حديثه.

الوجه الرابع: تجنب المحدثين لإخراج هذه الرواية، مثل مسلم والنسائي، مع روايتهما للحديث، ومثل أحمد بن حنبل في مسنده، مع توسعه فيه، وكذلك ابن الجوزي في جمعه أحاديث البخاري ومسلم ومسند أحمد، وكذلك ابن الأثير في جامع الأصول، وهو يعتمد الجمع بين الصحيحين للحميدي، والحميدي إنما يترك ما ليس على شرط البخاري مما ذكره في صحيحه.

الوجه الخامس: أنه قد ثبت بالنصوص والإجماع أن سنة الله تعالى أنه لا يعذب أحدا

=

وحديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله لا يظلم مؤمنًا حسنة؛ يُعطى بها في الدنيا، ويُجزى بها في الآخرة، وأما الكافر فيُطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا، حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يُجزى بها)(١).

وحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لو أن الله عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم"(٢).

* **شرح القاعدة.**

هذه القاعدة أصل عظيم يتعلق بالدين كله من أوله إلى آخره، قال شيخ الإسلام رحمه الله كما في جامع الرسائل (١/ ١٢٥): "وهذا الأصل - وهو عدل الرب - يتعلق بجميع أنواع العلم والدين؛ فإن جميع أفعال الرب ومخلوقاته داخلة في ذلك،

=

بغير ذنب ولا حجة، كما قال تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) [الإسراء: ١٥]، وقال: (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) [النساء: ١٦٥]، وفي الحديث: "ليس أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب، وأرسل الرسل" أخرجه البخاري (٧٤١٦)، ومسلم (٢٧٦٠).

ومن جحد أن هذه سنة الله فقد جحد الضرورة، وإذا تقرر أنها سنة الله تعالى فقد قال تعالى: (فلن تجد لسنت الله تبديلا ولن تجد لسنت الله تحويلا) [فاطر: ٤٣]، وقال تعالى: (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم) [الزمر: ٥٥]، وأحسن ما أنزل الله إلينا هو الثناء عليه، وتسبيحه، وتنزيه أفعاله وأقواله، من جميع صفات النقص، فكيف يعدل عن هذا كله - مع موافقة الرواية الصحيحة له - إلى رواية ساقطة مغلوطة مقلوبة، زل بها لسان بعض الرواة.

(١) أخرجه مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب جزاء المؤمن بحسناته في الدنيا والآخرة وتعجيل حسنات الكافر في الدنيا (٤/ ٢١٦٢) ح (٢٨٠٨).

(٢) تقدم تخريجه، وهو صحيح.

وكذلك أقواله وشرائعه كتبه المنزلة وما يدخل في ذلك".

ولمادة (ظَلَمَ) في اللغة أصلان صحيحان:

الأول: من الظُّلْمة، وهي خلاف النور، وجمعه ظُلَم وظلمات، والظلام اسم لها، يقال: أظلم المكان إظلامًا، فهو مظلم.

الثاني: من الظُّلْم، وهو وضع الشيء في غير موضعه، يقال: ظلم يظلم ظلمًا، ومنه المثل السائر: من أشبهْ أباه فما ظَلَم.

قال الأَصْمَعِيَ رَحِمَهُ اللَّهُ: "ما ظلم، أي: ما وضع الشبه في غير موضعه، وأصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه".

وقد ذُكر للظلم معان أخرى ترجع إلى هذا الأصل:

فقيل: الميل عن القصد، ومنه قولهم: الزم هذا الصوب ولا تظلم منه شيئًا، أي لا تَجُر عنه.

وقيل: النقصان، كما في قوله تعالى: {وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [البقرة: ٥٧]، أي: ما نقصونا شيئًا بما فعلوا، ولكن نقصوا أنفسهم.

وأما الظلم في الشرع فيرجع إلى الأصل اللغوي الثاني، وهو وضع الشيء في غير موضعه، وهو نوعان:

أولهما: الظلم في حق المخلوق، وهو قسمان:

القسم الأول: ظلم النفس، وهو على حالتين:

الأولى: ظلمها بتحميلها ما لا تطيق، بمشروع كصلاة ونحوها، أو بمباح كلهو ونحوه.

الثانية: ظلمها بالذنوب والمعاصي، وهذا على ضربين:

- ظلم أكبر، بالشرك الأكبر.

- ظلم أصغر، بالذنوب التي دون الشرك.

القسم الثاني: ظلم الغير، بالاعتداء على دمه أو ماله أو عرضه، ونحو ذلك.

ثانيهما: الظلم في حق الخالق، والكلام عليه من خلال مسائل ثلاث:

الأولى: معنى الظلم الذي حرمه الله على نفسه.

الثانية: تنزه الله سبحانه وتعالى عن الظلم.

الثالثة: قدرة الله سبحانه وتعالى على الظلم.

المسألة الأولى: معنى الظلم الذي حرمه الله على نفسه.

تفسير أهل السنة والجماعة للظلم موافق للسان العربي الذي نزل به القرآن العزيز، فيقولون: الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، ويفسرون الظلم المنفي عن الله سبحانه وتعالى بما يرجع إلى هذا المعنى، ولهم في تفسيره أقوال، وهذه الأقوال هي في الحقيقة صور الظلم الممكن وقوعها، وهي:

الأول: أن ينقص من حسنات العامل، أو يزاد عليه من سيئات غيره.

وقد جاء نفي هذا الظلم في قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا} [طه: ١١٢]، لا يخاف ظلمًا: بأن يحمل من سيئات غيره، ولا هضمًا: بأن يبخس شيئًا من حسناته.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: "لا يخاف ابن آدم يوم القيامة أن يظلم فيزاد عليه في سيئاته، ولا يظلم فيهضم في حسناته"، وجاء هذا التفسير عن عدد من السلف: مجاهد وقتادة والحسن رحمهم الله تعالى.

الثاني: عقوبة من لم يذنب.

وقد جاء نفي هذا الظلم في قوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَاقَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ (٣٠) مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللهُ

يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ} [غافر: ٣٠، ٣١]، يبين لهم هذا المؤمن أن هذا العقاب لم يكن ظلما منه سبحانه وتعالى لهم بغير جرم اجترموه بينهم وبينه، لأنه لا يريد ظلم عباده، ولكنه أهلكهم بإجرامهم وكفرهم به، وخلافهم أمره.

وقوله تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام: ١٦٤]، بالخبر في مواضع من كتاب الله ﷻ، وبالإنشاء في قوله تعالى: {أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [النجم: ٣٨].

الثالث: أن ينقص ثواب العمل.

وجاء نفي هذا الظلم في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} [الطور: ٢١].

يخبر ﷻ أنه يلحق بالمؤمن ذريته الذين اتبعوه على الإيمان فيرفعهم إلى درجته وإن لم يعملوا مثل عمله لتقر بهم عينه، ثم أخبر سبحانه وتعالى أنه لا يظلمه فلا ينقص لأجل ذلك من عمله شيئًا.

قال سعيد بن جبير رحمه الله في قوله ﷻ: {وَمَا أَلَتْنَاهُمْ}: "وما ظلمناهم"، ومثله عن قتادة والضحاك وابن زيد رحمهم الله.

المسألة الثانية: تنزه الله سبحانه وتعالى عن الظلم.

تنزيه الله عن الظلم هو مما اتفق عليه المسلمون وسائر أهل الملل، والخلاف إنما هو في حقيقة هذا الظلم ومعناه، وقد تقدم تفسير الظلم ومعناه عند أهل السنة والجماعة.

وقد دل على تنزه الله سبحانه وتعالى عن الظلم - مع الإجماع - الكتاب والسنة والعقل.

وقد تقدمت دلالة الكتاب والسنة على ذلك، وأما دلالة العقل، فمن وجوه:

الأول: أن الظلم نقص وعيب بإجماع العقلاء من جميع الأمم، والله سبحانه وتعالى منزه عن النقص، فوجب أن يكون الله سبحانه وتعالى منزهًا عن الظلم.

الثاني: أن العدل - وهو نقيض الظلم - صفة كمال ومدح، فوجب أن يكون الله ﷻ متصفًا بها؛ لأنه أحق وأولى بكل كمال.

الثالث: أن الظلم شر بالإجماع، والشر ليس إليه سبحانه وتعالى، كما أخبر النبي ﷺ بذلك.

الرابع: أن الله سبحانه وتعالى سمى ووصف نفسه بما يدل على تنَزُّهه عن الظلم.

ومن ذلك: تسميته نفسه بالحكم والحاكم والحكيم، ووصف نفسه بالحكمة.

وأصل الحكم: المنع، وأوّل ذلك الحُكْم بمعنى المَنْع من الظُّلْم، ومن هنا قيل للحاكم بين الناس حاكم: لأنه يمنع الظالم من الظلم، والحكومة: رد الرجل عن الظلم.

قال تعالى: {أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ} [التين: ٨]، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ: "أي: أما هو أحكم الحاكمين الذي لا يَجُور ولا يَظلم أحدًا؟".

ومنه تسميته سبحانه وتعالى نفسه بالسلام، ومن معانيه: الذي سلِم خلقه من ظلمه.

ومنه تسميته سبحانه وتعالى نفسه بالمؤمن، ومن معانيه: الذي أمَّن خلقه من أن يظلمهم.

ومنه تسميته سبحانه وتعالى نفسه بالمتكبِّر، ومن معانيه: الذي تكبَّر عن ظلم عباده.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في شفاء العليل (٢/ ٥١٢): "فأسماؤه الحسنى تمنع نسبة

الشر والسوء والظلم إليه".

ومعنى تحريم الظلمِ الواردُ في حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: المنع، أي منعت نفسي من الظلم، وهذا المنع هو حق أوجبه الله سبحانه وتعالى على نفسه تفضلًا وتكرمًا بحكم وعده، وبما كتبه على نفسه من تحريم الظلم، وبموجب أسمائه وصفاته، لا أنه يجب عليه كما يجب على المخلوق.

المسألة الثالثة: قدرة الله سبحانه وتعالى على الظلم.

تقدم في أثناء مباحث هذا التفسير بيان شمول قدرة الرب سبحانه وتعالى لكل شيء، وأنه يدخل في ذلك ما عُلم أنه عَزَّ وَجَلَّ لا يفعله، وتقدم كذلك بيان كون الممتنع ليس بشيء أصلًا بإجماع أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم، فأغنى عن إعادته هنا.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن الظلم ممكن مقدور لله سبحانه وتعالى، وليس هو بممتنع، وقد دل على ذلك:

أولًا: تمدحه سبحانه وتعالى بتركه وعدم إرادته، ولو لم يكن مقدورا له لما كان لذلك التمدح معنى؛ لأن الأمر الذي لا يُقدر عليه لا يصح أن يُمدح الممدوح بتركه أو عدم إرادته، وإنما يكون المدح بترك الأفعال إذا كان الممدوح قادرًا عليها.

بل لم يكتف الله عَزَّ وَجَلَّ بالإخبار بنفي الظلم وأنه حرمه على نفسه ولم يرده، حتى نوَّع الأدلة على ذلك ما بين تأمين العباد منه، ونفيه سبحانه وتعالى التسوية بين الطائع والعاصي؛ وهذا كله يدل على أن الظلم مقدور له.

ثانيًا: أن الله سبحانه وتعالى أخبر أنه حرَّم الظلم على نفسه، وهذا لا يجوز أن يكون فيما هو ممتنع لذاته؛ فلا يصح أن يقال: حرمت على نفسي خلق مثلي، ونحو ذلك من المحالات، لأن المعنى حينئذ: أخبرت عن نفسي بأن ما لا يكون مقدورًا لي

لا أفعله.

وهذا المعنى باطل، فهو مع خلوه من معنى يستفيده السامع، ليس فيه مدح ولا ثناء، وخطاب الله ورسوله ينزه عن إرادة مثل هذا المعنى.

ثالثًا: أن القدرة على الظلم صفة كمال وضدها نقص، والله سبحانه وتعالى متصف بالكمال ومنزه عن النقص، فوجب أن يكون قادرًا عليه.

رابعًا: أن الله سبحانه وتعالى أثبت لنفسه الملك والحمد؛ الملكَ بكونه على كل شيء قدير، والحمدَ بأنه عادل لا يظلم، فمن نفى قدرته على الظلم فقد نفى ملكه، وكذب بما أخبر به عن ذلك، كما أن من نفى عدله وأثبت قدرته فقد أثبت له حمدًا بلا ملك.

ومما يجب أن يُعلم أن أهل العلم قد نبَّهوا على مسألة مهمة، وهي أن الظلم المنفي عن الله سبحانه وتعالى ليس هو الظلم المنفي عن الخلق.

ومحل البحث فيما ظهر لي هو الصورة الثالثة من صور تفسير الظلم؛ لأن الظلم المنفي عن الله سبحانه وتعالى هو - كما تقدم تفسيره - ثلاث صور:

الأولى: أن ينقص من حسنات العامل أو يزيد عليه من سيئات غيره.

الثانية: أن يعاقب من لم يذنب.

الثالثة: أن ينقص ثواب العمل.

وذلك أن المعنى المنفي في الصورتين الأولى والثانية واحد سواء أضيف إلى الخالق أو إلى المخلوق، لكن للخالق من ذلك ما يليق به، وللمخلوق ما يليق به.

وأما الصورة الثالثة فالمعنى مختلف، لأن المخلوق إنما يكون ظالمًا للعامل إذا استوفى منه المنفعة ثم هضمه أجره، فالأمر بينهما معاوضة؛ عمل مقابل الأجرة، وأما بالنسبة لله ﷻ فالأمر مختلف، لأن إثابة المطيع فضل منه سبحانه وتعالى وإحسان

وليس هو من قبيل المعاوضة، لأن الله سبحانه وتعالى غني عن العباد وأعمالهم، فلو أطاعوه كلهم أو عصوه كلهم لم ينقص ذلك من ملكه شيئًا ولم يزد.

وقد أخبر النبي ﷺ بأن الأعمال ليست عوضًا لدخول الجنة، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: (لن ينجي أحد منكم عمله)، قال رجل: ولا إياك يا رسول الله، قال: (ولا إياي، إلا أن يتغمدني الله منه برحمة، ولكن سددوا)[(1)].

وأيضا فالله سبحانه وتعالى هو الذي أقدر العامل عل العمل ووفقه له ودفع عنه موانعه، ثم مَنَّ عليه بعد ذلك بأن حفظ له العمل من الحبوط، فالفضل له سبحانه وتعالى أولًا وآخرًا.

والحاصل أن الله عز وجل يقدر على الظلم، إلا أنه سبحانه وتعالى لكمال عدله وإحسانه لا يفعله، والله أعلم.

*** المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

تقدم أن تنزيه الله عن الظلم مما اتفق عليه المسلمون وسائر أهل الملل، والخلاف إنما هو في حقيقة هذا الظلم ومعناه.

فذهبت الجبرية من جهمية وأشاعرة إلى أن الظلم ليس بممكن الوجود، بل هو الممتنع مثل الجمع بين الضدين، ومثل كون الشيء موجودًا معدومًا، وكل ممكن إذا قدر وجوده من الرب سبحانه فإنه عدل، فالعدل هو الممكن.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل (٨/ ٩٨) ح (٦٤٦٣)، ومسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى (٤/ ٢١٦٩) ح (٢٨١٦).
ورواه كذلك البخاري في الموضع السابق (٨/ ٩٨) ح (٦٤٦٤)، ومسلم في الموضع السابق كذلك (٤/ ٢١٧١) ح (٢٨١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.
ورواه مسلم أيضًا في الموضع السابق (٤/ ٢١٧٠) ح (٢٨١٧)، من حديث جابر رضي الله عنه.

قال البَاقِلاني في الإنصاف (١٥٠): "الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصورة والفعل، وإنما يكون كذبًا إذا خالف الأمر، وكذلك الجور والظلم، وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمر أمره، وناه نهاه، وهم الخلق. وأما الخالق فليس فوقه آمر ولا ناه، فلا يصح وصفه بشيء من هذا".

وقال الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد (١٨٣ - ١٨٤): "الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح، فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فحلى ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره، فلا يتصور من الإنسان أن يكون ظالمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع، فيكون ظالمًا بهذا المعنى، فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره؛ كان الظلم مسلوبًا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه، فلتفهم هذه الدقيقة فإنها مزلة القدم، فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك؛ فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات".

وقال الآمدي في غاية المرام في علم الكلام (٢١٣ - ٢١٤): "الظلم وكل صفة منقصة مسلوبةٌ عنه لامتناع اتصافه بها، وذلك على نحو سلب الظلم والعبث عن الحيوانات والجمادات وغير ذلك من النباتات؛ إذ الظلم يتصور ممن يصادف تصرفه ملك غيره من غير علمه، أو مخالفة من هو داخل تحت تصرفه وحكمه، وذلك كله منفي عن الباري تعالى".

وقال ابنُ المنيِّر في الانتصاف (بحاشية الكشاف) (٥/ ٣١٦): "ولا معنى للظلم إلا التصرف في ملك الغير بغير إذنه، والعباد ملك الله تعالى، فكيف يتصور حقيقة الظلم منه".

وقال الإيجي في المواقف (٣٢٢): "وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلمًا".

واحتج الأشاعرة لما ذهبوا إليه بأن الظلم إما التصرف في ملك الغير، وإما مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، وكلاهما منتف عن الرب سبحانه؛ إذ كل ما سوى الله سبحانه ملك له، وليس فوق الله تعالى آمر تجب عليه طاعته.

وما ذهبوا إليه باطل من وجوه:

الأول: أن الصواب في تعريف الظلم أنه وضع الشيء في غير موضعه - كما تقدم بيانه - لا ما ذكروا، وحصرهم للظلم في التصرف في ملك الغير أو مخالفة الآمر الواجب طاعته لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا لغة، بل قولهم مردود بالكتاب والسنة واللغة.

الثاني: أن دعوى امتناع الظلم منه سبحانه غير صحيحة، بل الظلم ممكن إلا أن الله تنزَّه عنه، وقد تقدم بيان ذلك.

الثالث: أن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة مبني على مذهبهم الباطل في التحسين والتقبيح، وأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ولا مدخل للعقل في ذلك، فعندهم لو أمر الشارع بالزنا والكفر لحسن ذلك، ولو نهى عن التوحيد والعفة لحسن ذلك لأمر الله سبحانه وتعالى، وعلى مذهبهم الباطل في نفي الحكمة والتعليل، وسيأتي بيان ضلالهم في هذين البابين، وما بُني على باطل فهو باطل.

الرابع: أن التصرف في ملك الغير وكذا مخالفة الآمر الذي تجب طاعته ليس بظلم دائمًا، بل قد يكون هو العدل، وهذا بيِّن، ويدل للأول: ما جاء في الشرع من الحجر على مال السفيه؛ فإنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وليس ظلمًا باتفاق

العقلاء بل عدل ومنفعة.

ويدل للثاني: حديث علي رضي الله عنه قال: بعث رسول الله ﷺ سرية واستعمل عليهم رجلًا من الأنصار، وأمرهم أن يسمعوا له ويطيعوا، فأغضبوه في شيء فقال: اجمعوا لي حطبًا فجمعوا له، ثم قال أوقدوا نارًا فأوقدوا، ثم قال ألم يأمركم رسول الله ﷺ أن تسمعوا لي وتطيعوا؟ قالوا: بلى، قال: فادخلوها، قال: فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: إنما فررنا إلى رسول الله ﷺ من النار، فكانوا كذلك وسكن غضبه وطفئت النار، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: (لو دخلوها ما خرجوا منها؛ إنما الطاعة في المعروف)[١]، فقد بيَّن النبي ﷺ وجوب الخروج عن الطاعة إذا كانت في غير المعروف[٢].

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٩/ ٦٣) ح (٧١٤٥)، ومسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية (٣/ ١٤٦٩) ح (١٨٤٠).

(٢) يجب التنبه إلى أمر مهم وهو التفريق بين نوعين من السمع والطاعة:
النوع الأول: السمع والطاعة بمعنى عدم الخروج على الحكام وإن جاروا وظلموا ما لم يحصل منهم كفر بواح، فهذا النوع وهو عدم الخروج ليس مقيدا بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الله ﷻ) فلا يجوز الخروج علي الحكام أن وقعوا في معصية أو أمروا بمعصية ما لم تبلغ الكفر البواح، وهذا هو معتقد أهل الحق أهل السنة والجماعة أهل الحديث والأثر، كما تقدم بأدلته.
النوع الثاني: السمع والطاعة بمعنى امتثال أمر ولي الأمر، بفعل ما يمر به، أو الانتهاء عما نهى عنه فهذا النوع هو المقيد بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).
وعلى هذا التفريق بين النوعين جري عمل إمام أهل السنة في فتنة خلق القرآن.
فلما ظهرت الفتنة بالقول بخلق القرآن التي تولى كبرها المأمون -عفا الله عنه- مع المعتزلة وساموا فيها المسلمين عامة وعلمائها خاصة العذاب، فقد أريقت دماء جم غفير من العلماء بسبب ذلك، وفرض القول بخلق القرآن الكريم على الأمة، وقرر ذلك
=

=

في كتاتيب الصبيان إلي غير ذلك من الطامات والعظائم، بعد كل هذا استجاب خلق كثير وصمد بعض الأئمة من أبرزهم الإمام أحمد بن حنبل ﵁ إمام أهل السنة والجماعة، وقد أجبر المأمون الناس على أن يقولوا بخلق القرآن، حتى إنه صار يمتحن العلماء ويقتلهم إذا لم يجيبوا، فأبى الإمام أحمد وصبر وثبت على أن القرآن كلام الله غير مخلوق حتى كاد أن يقتل، ولكن الله ثبته وجعله إماما للسنة حتى صار أهل العلم بعد ظهور المحنة يمتحنون الناس به فمن وافقه كان سنيا وإلا كان بدعيا، وقال الإمام أحمد في هذه الفتنة كلمته المشهورة (من قال بخلق القرآن فهو كافر) وأجمع على ذلك أهل السنة والجماعة، ومع ذلك فالإمام أحمد رحمه الله تعالى مع ما حصل من المأمون من المعاصي العظيمة في هذه الفتنة، لم ينزع يدًا من طاعة ولم يخرج عليه، لأنه لم يكفر عنده لمانع التأويل، فالإمام أحمد لا ينزعه هوى، ولا تستجيشه العواطف بل ثبت على السنة، لأنها خير وأهدي فأمر بطاعة ولي الأمر، وجمع العامة عليه ووقف كالجبل الشامخ في وجه من أراد مخالفة المنهج النبوي والسير السلفية، انسياقًا وراء العواطف المجردة عن قيود الكتاب والسنة، أو المذاهب الثورية الفاسدة، يقول حنبل كما في الآداب الشرعية (١/ ١٩٥/ ١٩٦)، والسنة للخلال (ص ١٣٣): أجتمع فقهاء بغداد في ولاية الواثق إلي أبي عبد الله - يعني الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالي - وقالوا له: أن الأمر قد تفاقم وفشا - يعنون: إظهار القول بخلق القرآن، وغير ذلك ولا نرضي بإمارته ولا سلطانه! فناظرهم في ذلك، وقال: عليكم بالإنكار في قلوبكم ولا تخلعوا يدًا من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دمائكم ودماء المسلمين معكم وانظروا في عاقبة أمركم، واصبروا حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر، وقال ليس هذا - يعني نزع أيديهم من طاعته - صوابًا، هذا خلاف الآثار.اهـ.

وكان رحمه الله يحث المسلمين على الجهاد مع المأمون والمعتصم في قتال بابك الخرمي.اهـ.

فهذل الموقف من إمام أهل السنة يتضح فيه النوع الأول من أنواع السمع والطاعة وهو عدم الخروج على الحكام وإن جاروا وظلموا ما لم يحصل منهم كفر بواح.

أما النوع الثاني من أنواع السمع والطاعة وهو بمعنى امتثال أمر ولي الأمر، بفعل ما يمر به، أو الانتهاء عما نهى عنه، المقيد بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، فيتجلى في موقف إمام أهل السنة، في أثناء الفتنة مع بقي ابن مخلد، وإن كانت هذه

=

=

القصة ضعيفة، ولكن ما يهمنا هو موافقة ما فيها لأصول أهل السنة.

قال الإمام الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تاريخ الإسلام (٢٠/ ٣١٩): ونقل بعض العلماء من كتاب حفيده عبد الرحمن بن أحمد بن بقيّ: سمعت أبي يقول: رحل أبي من مكّة إلى بغداد، وكان جلَّ بغيته ملاقاة أحمد بن حنبل، قال: فلمّا قربت بلغتني المحنة، وأنّه ممنوع. فاغتممت غمًّا شديدًا، فأحللت بغداد، واكتريت بيتًا في فندق، ثمّ أتيت الجامع، وأنا أريد أن أجلس إلى النّاس، فدفعت إلى حلقةٍ نبيلة، فإذا برجلٍ يتكلّم في الرجال، فقيل لي: هذا يحيى بن معين، ففرجت لي فرجةً، وقمت إليه، فقلتُ: يا أبا زكريّا - رحمك الله - رجل غريب ناءٍ عن وطنه، يحبُّ السُّؤال فلا تستجفني. فقال: قل. فسألته عن بعض من لقيته، فبعضًا من لقيته، فبعضًا زكّى، وبعضًا جرَّح. فسألت عن هشام بن عمّار، فقال لي: أبو الوليد صاحب صلاة دمشق، ثقة وفوق الثقة، ولو كان تحت ردائه كبرًا ومتقلدًا كبرًا ما ضرّه شيئًا لخيره وفضله. فصاح أصحاب الحلقة: يكفيك - رحمك الله - غيرك له سؤال. فقلت - وأنا واقف على قدميّ -: أكشفك عن رجلٍ واحد: أحمد بن حنبل!!! فنظر إليّ كالمتعجّب، وقال لي: ومثلنا نحن نكشف عن أحمد بن حنبل: ذاك إمام المسلمين، وأخيرهم وفاضلهم. فخرجت أستدلّ على منزل أحمد، فدللت عليه. فقرعت بابه، فخرج إليّ، فقلت: يا ابا عبد الله رجل غريب نائي الدّار، وهذا أول دخولي هذا البلد، وأنا صاحب حديث، ومقيَّد بسنّة، ولم تكن رحلتي إلاّ إليك. فقال: أدخل الأسطوانة، ولا يقع عليك عين. فدخلت، فقال لي: وأين موضعك؟ قلت: المغرب الأقصى، قال: إفريقيّة؟ فقلت له: أبعد من إفريقيّة، أجوز من بلد البحر إلى إفريقيّة، الأندلس، قال له: موضعك لبعيد، وما كان شيء أحبُّ إليّ من أن أحسن عون مثلك، غير أنيّ ممتحن بما لعلّه قد بلغك، فقلت له: بلى، لقد بلغني، وهذا أوّل دخولي، وأنا مجهول العين عندكم، فإذا أذنت لي أن آتي كلَّ يوم في زيّ السّوّآل، فأقول عند الباب ما يقوله السّائل، فتخرج إلى هذا الموضع، فلو لم تحدثني كلّ يوم إلى بحديث واحد لكان لي فيه كفاية. فقال لي: نعم على شرط أن لا تظهر في الحلق، ولا عند المحدِّثين. فقلت: لك شرطك. فكنت آخذ عودًا بيدي، وألف رأسي بخرقةٍ مدنسَّة وآتي بابه، فأصيح: الأجر - رحمكم الله - والسُّؤال هناك كذلك، فيخرج إليّ، ويغلق الباب، ويحدّثني بالحديثين، والثلاثة، والأكثر ... وذكر تمام القصة بتمامها، وقد انكرها الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٣) فقال: وهي منكرة، وما وصل

=

ولا مجال للأشعرية بأن ينازعوا بأن هذه الأحكام ثبتت في الشرع، لأن الأول ممدوح عقلًا قبل ورود الشرع لتضمنه حفظ مال السفيه، والثاني كان فعل الصحابة فيه صائبًا قبل ورود الشرع، بدليل استدلالهم بالعقل، ثم جاء إقرار النبي ﷺ لهم.

فهذان دليلان ومثالان على أن التصرف في ملك الغير ومخالفة الآمر قد يكونان عدلًا لا ظلمًا.

وذهبت القدرية المعتزلة إلى أن الظلم مقدور لله تعالى، إلا أنهم جعلوا الظلم

=

ابن مخلد إلى الامام أحمد إلا بعد الثلاثين ومئتين، وكان قد قطع الحديث من أثناء سنة ثمان وعشرين، وما روى بعد ذلك ولا حديثا واحدا إلى أن مات، ولما زالت المحنة سنة اثنتين وثلاثين، وهلك الواثق، واستخلف المتوكل، وأمر المحدثين بنشر أحاديث الرؤية وغيرها، امتنع الامام أحمد من التحديث، وصمم على ذلك، ما عمل شيئا غير أنه كان يذاكر بالعلم والاثر، وأسماء الرجال والفقه، ثم لو كان بقي سمع منه ثلاث مئة حديث، لكان طرز بها مسنده، وافتخر بالرواية عنه. فعندي مجلدان من مسنده، وما فيهما عن أحمد كلمة.اهـ.

فإن منع ولي الأمر بعض العلماء من تبليغ العلم، وأمره بذلك فهذا الأمر من ولي الأمر فيه معصية، فيقال هنا (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) فلهذا العالم أن يخالف ولي الأمر في ما أمر ويبلغ العلم إن استطاع ولكن بدون خروج ولا إحداث فتنة، كما فعل الإمام أحمد في هذه القصة على فرض ثبوتها.

ومن الأدلة على ذلك أيضا حديث علي رضي الله عنه عند البخاري (٤٣٤٠)، ومسلم (١٨٤٠) قال: (بعث النبي ﷺ سرية فاستعمل رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب، فقال: أليس أمركم النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي حطبا، فجمعوا، فقال: أوقدوا نارا، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهموا وجعل بعضهم يمسك بعضا، ويقولون: فررنا إلى النبي ﷺ من النار، فما زالوا حتى خمدت النار، فسكن غضبه، فبلغ النبي ﷺ، فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطاعة في المعروف) ففي هذا الحديث لم يطيعوا الأمير في هذه المعصية، ومع ذلك لم يخرجوا عليه ولم يعزلوه، وأقرهم النبي ﷺ على ذلك.

الذي حرمه الله وتنزه عنه نظير الظلم من الآدميين بعضهم لبعض، إذ هم مشبهة في الأفعال.

وإنما كان الله سبحانه منزَّهًا عن الظلم عندهم لأن الظلم غير مراد له سبحانه، فهو - عندهم - لم يرد وجود شيء من الذنوب لا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان ولا خلقه، بل العباد أحدثوا ذلك بغير مشيئته، فلما أحدثوا هذه المعاصي استحقوا العقوبة عليها، فعقوبتهم عندئذٍ ليست ظلمًا.

فالإحداث ليس فعله، والعقوبة عليه عدل، ليست بظلم.

وفرَّعوا على هذا أيضًا إنكار هداية الرب سبحانه لخلقه وإضلالهم، لأنه عندهم إذا أمر العبد ولم يعنه بجميع ما يقدر عليه من وجوه الإعانة كان ظالمًا له، وكذلك إذا اختص بعض عباده بالإعانة دون بعض كان ظالمًا.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٣٤٥): "اعلم أن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق ولا الظن، للوجهين المتقدمين، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به، ولا يكون في الحكم من جهة غير فاعل الضرر".

فشروط الظلم عندهم:

١) أن يكون ضررًا لا نفع فيه ولا دفع ضرر؛ إذ لا يكون ظالمًا من كلف أجيرًا بعمل مضر به في مقابل أجرة يحصل له بها نفع معلوم.

ولا يكون ظالمًا من أضر بأحد مضرة لدفع مضرة أكبر منها، كما يقطع الطبيب اليد المتآكلة إبقاء لحياة المريض.

٢) أن يكون ضررًا غير مستحق، إذ لا يكون ظالمًا من أضر بعقوبة من يستحق هذه العقوبة، كذم الفاسق والكاذب، فإنهما مستحقان للذم.

٣) أن يكون الضرر ليس من جهة المضرور به، إذ ليس بظالم من دفع صائلًا بضربه والإضرار به، لأنه ضرر من جهة المضرور به.

وهذا الشرط يمكن دخوله فيما تقدم، إذ المدفوع مستحق لأن يدفع ضره.

٤) أن يكون الضرر من جهة غير فاعل الضرر، فلو أن الله سبحانه أمات صبيًا ألقي به في النار لا يكون ظالمًا له، لأن هذه الإماتة كأنها في هذا الحكم من غير جهة الله سبحانه.

وعرَّفه القاضي عبد الجبَّار أيضًا مقابلًا له بضده كما في المغني (٦/ ٥٠): "وقد عُلم أن الظلم هو ما يفعله بغيره من المضار القبيحة، فيجب أن يكون العدل ما يفعله الفاعل بغيره من المضار الحسنة وما يجري مجراها".

ولا فرق في هذا بين أن يكون النفع ودفع الضر ظنيًّا أو معلومًا.

وهذا المعنى هو المقصود في حق الله عندهم، فالقاضي يعرف العدل في حق الله فيقول في شرح الأصول الخمسة (٣٠١): "ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة".

وقال أيضًا في شرح الأصول الخمسة (١٣٢): "وأما في الاصطلاح، فإذا قيل إنه تعالى عدل؛ فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلُّ بما هو واجب عليه".

وقولهم ما يفعله الفاعل بغيره مبني على قولهم في الحكمة وأنها راجعة إلى المخلوق ولا يعود لله منها وصف، إذ ما يفعله الفاعل بنفسه لا يوصف بكونه عدلًا ولا ظلمًا، قال القاضي عبد الجبار في المغني (٦/ ٤٨): "فصل في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة وما يتصل بذلك.

اعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كل فعل فعله لينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضر به، وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فإنه لا يوصف بذلك".

فمما تقدم يظهر أن المعتزلة أحسنوا في إثبات قدرة الرب على الظلم، ولكنهم أخطؤوا في مسألتين:

الأولى: في حقيقة الظلم، فإنهم عرفوه بناءً على تشبيه أفعال الله بأفعال الخلق، وأنه يحسن منه ما يحسن منهم، ويقبح منه ما يقبح منهم.

الثانية: جعلهم هذا دليلًا وحاملًا على إنكار خلق الله سبحانه لأفعال العباد، لأنه - بزعمهم - إذا كان خالقًا لها ثم عذبهم على القبيح منها فهو ظالم، وفي ذلك يقول القاضي في شرح الأصول الخمسة (٣٤٥): "وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد: هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب إن يكون ظالمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا".

ولا شك في بطلان ما ذهبوا إليه في المسألتين، أما الثانية؛ فلأنه لا يلزم من كون الله خالقًا لأفعال العباد أن يكونوا غير فاعلين لها، أو أن يكونوا مجبورين عليها، بل للعبد قدرة ومشيئة على فعله والله خالقه وخالق قدرته ومشيئته وفعله، وسيأتي في مبحثي خلق الأفعال الرد عليهم في هذا.

ومما يُردُّ عليهم به: أن الإجماع منعقد على أن الله قد خلق لهم الاستطاعة التي وقع بها منهم الظلم والكذب والجور مع علمه أنهم يظلمون بها، فيلزم على مذهبكم هذا أن يسمى بذلك ظالمًا ومعينًا على الظلم.

ومما يُردُّ به عليهم أيضًا: أنه إن كان بخلقه الظلم يسمى ظالمًا فينبغي أن يكون بخلقه حركة الاضطرار يسمى متحركًا، وبخلقه السقم سقيمًا، وهكذا.

وأما المسألة الأولى، فمن وجوه:

الأول: أن الله سبحانه كما أنه ليس كمثله شيء في ذاته؛ فليس له مثل في أفعاله، فتشبيه أفعاله بأفعال خلقه باطل.

الثاني: أن الله سبحانه {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣].

الثالث: أن تنزه الرب سبحانه عن الظلم من كماله سبحانه، ومن تفضله على خلقه لا أن أحدًا يوجب عليه ذلك.

الرابع: أن الله سبحانه موصوف بالحكمة، والحكيم والحكم من أسمائه، وكل أفعاله منوطة بالحكمة، وما يقع في الوجود من شرور فقد تضمنت من الحكم ما يجعل وجودها خيرًا من عدمها.

ولذلك فإن المعتزلة - كما سيأتي - لما كانوا يرون أنه لا يعود من أفعال الله تعالى إليه وصف وإنما إلى الخلق فقط، فإنهم أوجبوا على الله سبحانه العوض على الآلام التي لا تتضمن حكمة تعود على المتألم كإيلام الأطفال؛ هروبًا من الظلم، وقالوا: العوض عليها يخرجها عن أن تكون ظلمًا بالنسبة لهم.

وقد تقدم في المطلب الأول أن الظلم المنفي عن الله سبحانه وتعالى ليس هو الظلم المنفي عن الخلق، وأن إثابة المطيع فضل منه سبحانه وليس هو من قبيل المعاوضة، لأن أعمال بني آدم ليست عوضًا لثواب الله سبحانه.

(باب قدر الله - الذي هو فعله - لا شر فيه بوجه من الوجوه)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٦٦): "فإن الرب لا يفعل سيئة قط، بل فعله كله حسن وحسنات، وفعله كله خير. . . فإنه لا يخلق شرا محضًا، بل كل ما يخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير، ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس

وهو شر جزئي إضافي، فأما شر كلي، أو شر مطلق؛ فالرب منزه عنه، وهذا هو الشر الذي ليس إليه".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في شفاء العليل (٢/ ٧٣٦): "فإن أفعاله خيرٌ كلَّها وعدل ومصلحة وحكمة، لا شر فيها بوجه من الوجوه".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في جلاء الأفهام (٣٤٩): "وإنما يقع الشر في مفعولاته ومخلوقاته، لا في فعله سبحانه".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في حادي الأرواح (٢/ ٧٧٠): "الشر لا يضاف إليه سبحانه بوجه؛ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه... بل الشر في مفعولاته ومخلوقاته".

وقال ابن الوزير في إيثار الحق (٢١٠): "وهي [أي الحكمة] شاهدة لقول أهل المعقولات، أنه لا يكون في مخلوقات الله تعالى ما هو شر محض من جميع الوجوه، لأن ما كان كذلك لم يمكن تجويز أنه خير ولا أن فيه خيرًا".

وقد دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة.

أما الكتاب؛ قوله تعالى: {مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ} [النساء: ٧٩].

فالحسنة - كما سيأتي -: الخير وأسبابه، والسيئة الشر وأسبابه، فأضاف الخير إليه سبحانه وتعالى، وأضاف الشر إلى نفس الإنسان.

وكذلك ما جاء من نفي بعض أفراد الشر، كالظلم وإرادة العسر بالعباد ونحو ذلك، كما في قوله تعالى: {وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ}، وقوله تعالى: {وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: ١٨٥].

وأما السنة؛ ففيها التصريح بنفي الشر عنه جملةً، كما في حديث علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في

دعاء الاستفتاح، وفيه قوله ﷺ: (لبيك وسعديك، والخير كله في يديك، والشر ليس إليك)[(١)].

ومثله حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال: "يُجمع الناس في صعيد واحد، ينفذهم البصر ويسمعهم الداعي، فينادي منادٍ: يا محمد - على رؤوس الأولين والآخرين - فيقول ﷺ: (لبيك وسعديك، والخير بيديك، والشر ليس إليك، والمهدي من هديت، تباركت ربنا وتعاليت)، قال حذيفة: فذلك المقام المحمود"[(٢)].

وكل نص في الكتاب والسنة فيه تسبيح الله؛ فهو دليل على نفي الشر عنه سبحانه وتعالى، لأن (سبحان الله): كلمة يُنَزَّه الله بها عن السوء، كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، وميمون بن مهران رحمه الله.

* **شرح القاعدة**.

هذه القاعدة من القواعد العظيمة في باب القدر، ولها ارتباط بكل مسائل الاعتقاد.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (١/ ٥٣٤) ح (٧٧١).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١٣/ ٣٧٨)، والطبري في تفسيره (١٥/ ٩٧)، والطيالسي (٤١٤)، والنسائي في الكبرى (١١٢٩٤)، وابن أبي حاتم في العلل (٢١٤٠)، وابن أبي عاصم في السنة (٧٨٩)، وابن منده في الإيمان (٩٢٩)، والآجري في الشريعة (١٠٩٢)، والحاكم (٤/ ٦١٧)، والخرائطى فى مكارم الأخلاق (٥٢٩)، وأبو نعيم فى الحلية (٤/ ٣٤٩)، واللالكائي في شرح أصول الإعتقاد (٥/ ١١١٢)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٠/ ٣١٣) والحديث صححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال الهيثمي في المجمع (١٠/ ٣٧٧): رجاله رجال الصحيح، وقال الحافظ في الفتح (١١/ ٤٣٧): قال ابن منده فى كتاب الإيمان: هذا حديث مجمع على صحة إسناده وثقه رواته، وصححه العلامة الألباني في ظلال الجنة (٢/ ٣٦٧) بقوله: هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين وهو وإن كان موقوفا فإنه في حكم المرفوع لأنه لا يقال مثله بالرأي.

وقبل الشروع في بيانها يحسن البدء بمقدمة مشتملة على خمس مسائل:

الأولى: اتصاف الله سبحانه وتعالى بصفات الكمال، وتنزهه عن كل نقص.

الثانية: الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره.

الثالثة: عموم خلق الله سبحانه وتعالى لكل شيء.

الرابعة: أن هناك فرقًا بين الفعل والمفعول.

الخامسة: أن هناك فرقًا بين فعل وأفعل.

أما المسألة الأولى: فسبق طرقها مرارًا، فأغنى عن إطالة الكلام فيها، وحاصلها أن الأدلة - من الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة والحس وسائر أنواع الدلالات الصحيحة - دلت على اتصاف الله ﷻ بالكمال وتنزهه عن النقص.

ويتفرع عن هذه القاعدة الكلية قواعد وفروع كثيرة جدًا، بل لو قيل إن هذه القاعدة قد انتظمت مسائل الاعتقاد كلها لما بعُد، لأن الاعتقاد كله مرجعه إلى الإيمان بالله، والإيمان بالله قول وعمل، وإن شئت قل: علم وعمل، فالعلم بالله لا يكون إلا بالعلم بأسمائه وصفاته، والعمل لا يكون إلا بمعرفة المعبود ومعرفة مراده، فعاد أمر الاعتقاد، بل أمر الدين كله إلى معرفة أسماء الله وصفاته.

وأما علاقتها بهذا المبحث أن وصف الشر وصف نقص مطلقًا، فوجب تنزيه الله سبحانه وتعالى عنه، وصفًا وتسميةً وفعلًا، مع إثبات كمال ضده له سبحانه وتعالى، وهو مسمى الخير من إحسان ورحمة وحكمة وكرم ونحوها.

بل إذا تأمل المتأمل يرى أن جميع صفات النقص مرجعها إلى الشر، وجميع صفات الكمال مرجعها إلى ضده، لذا فقد جمع النبي ﷺ بينهما في قوله: (والخير بيديك، والشر ليس إليك).

وأما المسألة الثانية: فهي من القواعد المهمة جدًّا في باب الصفات، ولها تعلق

بمسائل كثيرة في شتى أبواب الاعتقاد، لأن باب الأسماء والصفات ينتظم جميع أبواب الدين.

والمراد بهذه القاعدة أن الله ﷻ إنما يوصف بما قام به لا بما خلقه في غيره، فإذا خلق سبحانه في غيره حركة أو لونًا أو كلامًا؛ لم يكن هو المتصف بأحكام هذه الصفات، فلا يوصف بأنه هو المتحرك بها، أو المتلون أو المتكلم به.

فالمحل الذي قامت به الصفة هو الذي يأخذ حكمها، ويشتق له منها اسم، لا غيره.

وقد جعل شيخ الإسلام رحمه الله هذه القاعدة في أربع مسائل فقال: "وهنا أربع مسائل: مسألتان عقليتان، ومسألتان سمعيتان لغويتان:

الأولى: أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها إلى ذلك المحل. . .

الثانية: أن حكمها لا يعود على غير ذلك المحل، فلا يكون عالما بعلم يقوم بغيره. . .

وهاتان عقليتان.

الثالثة: أنه يشتق لذلك المحل من تلك الصفة اسم - إذا كانت تلك الصفة مما يشتق لمحلها منها اسم -. . .

الرابعة: أنه لا يشتق الاسم لمحل لم يقم به تلك الصفة. . .".

وعلاقة هذه القاعدة بهذا المبحث أن الله سبحانه وتعالى إذا خلق الشر في محل ما؛ قام وصف الشر بذلك المحل لا به ﷻ، فلا يوصف سبحانه وتعالى بسبب ذلك - بالشر، لا في صفاته ولا في أفعاله، كما أن اسم الشر يتسمى به ذلك المحل دون الله ﷻ.

وأما المسألة الثالثة: فالأصل فيها قوله تعالى: {اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر:

٦٢]، وقد تقدم الكلام على مرتبة الخلق - على وجه الإجمال - مع الأدلة عليها.

والمقصود من إيرادها هنا بيان أن الشر داخل في عموم الأشياء التي خلقها الله سبحانه وتعالى، وأن انتفاء إضافته إليه ﷻ وصفًا وتسمية وفعلًا لا ينافي إضافته إليه خلقًا وتكوينًا، مع التنبه على أن المراد بالشر هنا: الجزئي الإضافي لا الكلي المحض - كما سيأتي بيانه -.

ومع التنبه كذلك على أنه لا يضاف إليه سبحانه وتعالى خلقًا من باب الأدب معه؛ فلا يقال: خالق القردة والخنازير والكلاب، ولا خالق المعاصي والآثام ونحو ذلك، وإن كان الجميع مخلوقًا له سبحانه وتعالى.

ومن هذا الباب أيضًا عدم إضافة الأشياء الحقيرة إليه - وإن كانت ليست شرا في نفسها - كالهوام والدواب.

وبالجملة؛ فإن الله سبحانه وتعالى إنما يثنى عليه ويتمدح بأن يضاف إليه محاسن الأمور دون مساوئها، وعظائمها دون محقراتها.

وأما المسألة الرابعة: فالمقصود منها أن أئمة السنة وجمهور الأمة يثبتون الفرق بين فعل الفاعل ومفعوله المنفصل، فالفعل هو إحداث الشيء والمفعول هو الحدث، وكل شيء سوى الله بقضائه فهو مفعول، ففعله يقوم به ويتصف بما تضمنه من معنى، وأما مفعوله المنفصل فلا يتصف به، وهذا مطَّرد في حق الخالق وفي حق المخلوق، فالصلاة من العبد - على سبيل المثال - تطلق على شيئين: على فعله القائم به، الذي يسمى بسببه بالمصلي، وهو قيامه وركوعه وسجوده وجلوسه ونحو ذلك، وتطلق على المفعول المنفصل، وهي الصلاة التي وجدت بفعله، وهذه المسألة مرتبطة بمسألة أفعال العباد، وستأتي هناك إن شاء الله.

وكذا الأمر في حق الله سبحانه وتعالى وهي المسألة المرادة هنا -؛ فرق ما بين

فعله ﷻ ومفعوله المنفصل، فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله ﷻ، وليست هي فعل الله سبحانه وتعالى، كما أن ذوات العباد مخلوقة مفعولة له ﷻ وليست هي نفس فعله.

ومن ذلك الشرور والآلام والمعاصي ونحوها؛ فالذي لله ﷻ من ذلك العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وأما المعلوم المكتوب المشيء المخلوق من هذه الشرور؛ فليس إلى الله سبحانه وتعالى فلا يوصف به.

وأما المسألة الخامسة: فالمقصود منها أن أهل السنة يثبتون الفرق كذلك بين فعل وأفعل، فالفعل هو الذي يقوم بالفاعل، ويشتق له منه اسم وصفة، وأما الإفعال فلا يقوم به، وإنما يقوم بمن جعله فاعلًا له.

وذلك أن الله ﷻ فاعل غير منفعل، والعبد فاعل منفعل، إما انفعالًا محضًا فيما ليس له فيه اختيار كارتعاشه ومرضه وموته، وإما انفعالًا غير محض وذلك فيما له فيه اختيار، إذ أن فاعليته - هذه - لا تخرجه عن كونه منفعلًا، لأنه فيها منفعل للرب الذي لا ينفعل.

فالله سبحانه وتعالى أَفْعَلَ، والعبد فَعَل، فهو الذي أضل العبد والعبد ضل، وهو الذي جعله كافرًا والعبد كفر، وهو الذي جعله مصليًا والعبد صلى، وهكذا في كل أفعال العباد من خير وشر.

فلا يلزم من جعل الله ﷻ للعبد فاعلًا للشرور أن يقوم به وصف الشر، بل إنما يقوم بمن فعله وهو العبد.

وهذه القاعدة تتضمن مسألتين:

الأولى: معنى الشر، وأنواعه.

مادة (شَرّ) في اللغة أصل صحيح يدل على الانتشار والتطاير، ومن ذلك الشر

خلاف الخير، وهو السوء، سمي بذلك لانتشاره وكثرته، ومنه الشرر: وهو ما تطاير من النار، واحدته: شررَة، كما في قوله تعالى: {إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ} [المرسلات: ٣٢].

وشرشر الشيء إذا شققه وقطعه، وشر يشر: زاد شره، وشر إنسانًا: إذا عابه، وشرره في الناس: شهره فيهم.

والشر في لسان الشارع هو خلاف الخير، وهو نوعان:

الأول: الشر المحض، ويقال: الكلي والمطلق، وهو ما خلا عن كل مصلحة وحكمة ورحمة، بل ليس فيه إلا السوء والضرر والمشقة، وهذا لم يخلقه الله سبحانه وتعالى وليس له وجود.

الثاني: الشر الجزئي، ويقال: النسبي والإضافي، وهو ما اشتمل - مع ما فيه من سوء - على مصالح وحكم، فهو شر من وجه دون وجه.

المسألة الثانية: الشر بنوعيه منتف عن الله سبحانه وتعالى، فعلًا ووصفًا وتسميةً.

المقصود بنفي الشر عن الله ﷻ نفي الوصف والإضافة، لا نفي الخلق، فإن كل ما سوى الله سبحانه وتعالى مخلوق، وهو سبحانه وتعالى الذي خلقه وأوجده من العدم، ومن ذلك الشر.

كما أن المقصود بالشر المنفي هو الشر الجزئي لا الكلي، إذ أن الشر الكلي لا وجود له أصلًا، ولا هو داخل فيما خلقه الله سبحانه وتعالى، ويدل على ذلك أمور:

الأول: أنه لا حكمة فيه ولا مصلحة ولا رحمة لأحد، وما كان كذلك يستحيل أن يفعله الله سبحانه وتعالى لكمال عدله ورحمته وحكمته، واتصافه بصفات الكمال.

الثاني: أنه مناف لحمد الله سبحانه وتعالى وكونه أحق ما قال العبد، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإذا قيل: يخلق ما هو شر محض، لم يكن هذا موجبًا لمحبة العباد

له وحمدهم، بل العكس".

الثالث: أن الشر المحض عدم محض، والعدم لا يضاف إلى الله تعالى، لأنه ليس شيئًا ولا حقيقة له، يوضحه:

الرابع: أن الواقع يشهد بانتفائه، فليس في الوجود ما هو شر لكل المخلوقات، بحيث يكون شرا مطلقًا عامًّا، بل يكون شرا في حق من تألم به فحسب، وقد يكون نفس تألم هذا خيرًا لغيره.

فإذا تبين أن الشر المحض لا وجود له ولا حقيقة؛ علم امتناع إضافته إلى الله سبحانه وتعالى.

وأما الشر الجزئي الإضافي فواقع، وهو داخل في عموم ما خلقه الله ﷻ، والمقصود هنا الكلام عن انتفائه عن فعل الله سبحانه وتعالى، ووقوعه في مفعولاته.

وقد جمع النبي ﷺ بين نفي نسبة الشر إلى الله سبحانه وتعالى، وبين إثبات ضده، وذلك في قوله: (الخير بيديك، والشر ليس إليك).

ومعنى: (الشر ليس إليك): أي لا يضاف إليك بوجه لا في ذاتك، ولا في أسمائك، ولا في صفاتك، ولا في أفعالك.

أما انتفاؤه في ذاته: فلأن ذاته أكمل الذوات، ولها الكمال المطلق من جميع الوجوه.

وأما انتفاؤه في أسمائه: فلأن أسماءه كلها حسنى، ليس فيها اسم سوى ذلك.

وأما انتفاؤه في صفاته: فلأن صفاته كلها صفات كمال ويحمد عليها ويثنى عليه بها.

وأما انتفاؤه في أفعاله: فلأن أفعاله كلها خير ورحمة وعدل وحكمة، لا شر فيها بوجه ما، بل الشر إنما صار شرا لانقطاع نسبته وإضافته إلى الله ﷻ، فلو أضيف إليه

لم يكن شرا.

وقد فسر النضر بن شميل هذا الحديث فقال: "والشر ليس إليك، تفسيره: والشر لا يُتقرب به إليك"(١)، وهو تفسير ابن خزيمة، وابن حبان رحم الله الجميع، وهو يرجع إلى تفسير الشر بالأعمال المنهي عنها لا بالمخلوق.

وهذا المعنى خطَّأه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ووجه الخطأ - فيما ظهر لي - هو قصر تفسيره على هذا، وإلا فتفسير النضر داخل في عموم المعنى، فالله سبحانه وتعالى لكماله في ذاته وصفاته وأفعاله لا يقبل إلا خيرًا، ولا يقبل ضده، وهذا كقول النبي ﷺ: (إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا)(٢).

ومما يبين أن الشر لا يضاف إلى الله ﷻ: اتصاف الله سبحانه وتعالى بصفات الكمال، كما تقدم التنبيه عليه.

ومما يبين ذلك أيضًا: تسمي الله سبحانه وتعالى بما يدل على تنزهه عن الشر، وقد مضى في المبحث الماضي شيء من ذلك، فأغنى عن إعادته هنا.

ومما يبينه أيضًا: أن هذا الشر الواقع في المفعولات راجع - في حقيقة الأمر - إلى العدم؛ عدم الخير وأسبابه، وهذه هي جهة الشر فيه، وأما وجوده المحض فلا شر فيه.

فالنفوس الشريرة وجودها - من حيث هو - خير، وإنما حصل لها الشر بقطع مادة الخير عنها، فإنها خلقت متحركة، فإذا أمدت بالخير وأسبابه تحركت إليه، وإذا قطع عنها هذا الإمداد تحركت بطبعها إلى الشر، فحركتها كوجودها - من حيث هو

(١) أخرجه الطحاوي في المشكل (٤/ ٢٢٢)، والبيهقي: كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة بعد التكبير (٢/ ٣٣).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيته (٢/ ٧٠٣) ح (١٠١٥).

- خير لا شر.

وذلك أن الخير وأسبابه ثلاثة: إيجاد، وإعداد وإمداد، وكلها إلى الله سبحانه وتعالى، فإذا لم يوجد الشيء فهو باق على العدم وهو ليس بشيء حتى يكون خيرًا أو شرًا، فإذا وُجد وأُعِد وأُمِد كان خيرًا لا شر فيه، وإذا قطع عنه الإعداد والإمداد بعد وجوده حصل فيه الشر الذي سببه هذا العدم الذي ليس إلى الله سبحانه وتعالى، وإنما إليه ضده.

فإذا تبين أن الشر راجع إلى العدم، ظهر انتفاء إضافته إلى الله ﷻ.

ثم هذا الشر الحاصل لعدم الخير وأسبابه ليس شرا محضًا، بل هو نسبي إضافي، فهو شر للمحل الذي حصل فيه دون غيره، وإن كان خيرًا له من وجه آخر كذلك، وهذا الخير هو محل حكمة الله سبحانه وتعالى فيه.

فالشر له وجهان: وجهٌ نسبته إلى الله سبحانه وتعالى خلقًا ومشيئة، فهو من هذا الوجه خير لما تضمنه من الحكم البالغة التي اقتضت وجوده.

ووجهٌ نسبته إلى من هو شر في حقه، وإن كان خيرًا له من وجه آخر.

مثال ذلك: الشر الذي حصل للقاتل بالقصاص هو شر له من حيث إزهاق روحه، وإعدام حياته، وهو خير له من وجه آخر، إذ فيه تكفير ذنبه، وهو خير كذلك لعموم الناس إذ فيه إظهار لدين الله ﷻ وإقامة لشرائعه، وانتشار للأمن وحفظ للدماء.

ومما يبين أن الشر لا يضاف إلى الله ﷻ أيضًا: أنه لم يُضَف في كلام الله ولا كلام رسوله ﷺ إلى الله، وإنما ورد على أحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يدخل في عموم المخلوقات، ومثال ذلك قوله تعالى: {اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر: ٦٢]، وهذا يتضمن إثبات قدرة الله سبحانه وتعالى عليه ومشيئته وخلقه له.

الثاني: أن يضاف إلى السبب الفاعل، ومثاله قوله تعالى: {مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ} [الفلق: ٢]، وقوله تعالى: {فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا} [الكهف: ٧٩]، وقوله تعالى: {قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا} [الأعراف: ٢٣].

الثالث: أن يُحذف فاعله، ومثاله قوله تعالى: {وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا} [الجن: ١٠]، فجمع سبحانه وتعالى بين عدم إضافة الشر إليه وبين إضافة الخير إليه سبحانه وتعالى.

وهذا كقول الخضر: {فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا} [الكهف: ٨٢]، مع قوله: {فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا} [الكهف: ٧٩]، فأضاف إعابتها - وهو شر إضافي - إلى نفسه، وأضاف الخير من بلوغ الأشد واستخراج الكنز إلى الله ﷻ.

وأوضح منه قوله تعالى: {مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ} [النساء: ٧٩]، فأضاف الحسنة إلى الله سبحانه وتعالى إذ هو المنعم بها من كل وجه، وأضاف السيئة إلى العبد إذ هو المتسبب فيها والفاعل لها، وبه قامت.

وقد فُسرت الحسنة والسيئة في هذه الآية بتفسيرات كلها ترجع إلى معنى واحد، فقيل: الحسنة: السراء، والسيئة: الضراء، قاله أبو العالية.

وقيل الحسنة: ما أصاب من الغنيمة والفتح، والسيئة: ما أصابه يوم أحد، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما والضحاك.

وقيل: الحسنة: النعم، والسيئة: المصائب، قاله قتادة.

وقيل: الحسنة: تنتج خيولهم وأنعامهم ومواشيهم وتحسن حالهم، وتلد نساؤهم الغلمان، والسيئة: الجدب والضرر في أموالهم، قاله السدي.

والمعنى الذي ترجع إليه هذه الأقوال أن الحسنة: الخير وأسبابه، والسيئة: الشر وأسبابه.

فالخير وأسبابه من الله سبحانه وتعالى وإليه، فعلًا ووصفًا، والشر وأسبابه من نفس الإنسان وبذنوبه، وهو من الله خلقًا وتقديرًا، وليس إليه وصفًا وفعلًا.

فالحاصل أن الشر لا يضاف إلى الله سبحانه وتعالى لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وإنما هو واقع في مفعولاته المنفصلة، وهو مع ذلك شر جزئي إضافي، وأما الشر الكلي فلا وجود له أصلًا، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

لم يخالف في تنزه قضاء الرب سبحانه عن الشر أحد من المنتسبين إلى الإسلام، إلا ما نسب إلى الجهم بن صفوان، من أن الله سبحانه يخلق الشر المحض الذي لا خير فيه ولا مصلحة لأحد، وقد عزى هذا القول إليه الإمامان: شيخ الإسلام وابن القيم - رحمهما الله -.

وهذا قول باطل مجانب لأصول الإسلام القاضية بتنزه الرب سبحانه عن النقص واتصافه بالكمال.

وأما سائر الفرق المنتسبة إلى الإسلام فعلى القول بتنزيه الرب سبحانه عن أن يكون في قضائه شر، والخلاف مع طائفتين:

الأولى: المعتزلة، فقد ذهبوا إلى أن الشرور الواقعة في العالم قسمان:

- الشرور المتعلقة بأفعال العباد وما تولد منها، فهذه عندهم غير مخلوقة لله سبحانه، فليست مما يدخل في القضاء الإلهي أصلًا.

- الشرور التي لا تعلق لها بأفعال العباد كالأمراض والآلام والسموم وإبليس ونحوها؛ فهذه كلها عندهم حسنة لما فيها من اللطف المصلحة العاجلة والآجلة، وإنما يقال فيها أنها سيئات وشرور مجازًا لا حقيقة.

ولذا فقد عرفوا الخير بأنه النفع الحسن وما يؤدي إليه، والشر هو الضرر القبيح

وما يؤدي إليه.

والضرر القبيح هو الضرر المحض الذي لا خير فيه ولا عاقبة حسنة، وأما الضرر الحسن فليس بشر، وإنما هو خير لما تضمنه من نفع عظيم وعواقب حميدة.

قال القاضي عبد الجبار مبينًا مذهب المعتزلة في هذا كما في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٧٨ - ١٧٩): "فإن قيل: أليس المعلوم على لسان الأمة أن الخير والشر من الله وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره؟ ولا شر أعظم من الكفر والمعاصي؛ فقولوا: إنهما من الله، وإلا خرجتم عن الإجماع.

قيل: إن الخير هو النفع الحسن وما يؤدي إليه، والشر هو الضرر القبيح وما يؤدي إليه في الأصل، ويجري على غيره مجازًا، ولذلك لا يقال في الضرر الحسن إنه شر، ولذلك لا نصف ما يفعله الله تعالى من العقاب في الآخرة ولا ما أمر به في الدنيا من الذم وإقامة الحدود وغيرها بأنه شر، وعلى هذا الوجه لا يوصف الله تعالى بأنه شرير، وإن أكثر من المضار الحسنة".

وقال أيضًا في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٧٩): "فأما قول القائل في الشر إنه بقضاء الله، فمتى أراد به الأمراض والفقر فهو مصيب بالإضافة، مخطئ في وصفه بأنه شر بالإطلاق، وإن أراد المعاصي من أفعال العباد فهو مصيب بأنه شر، مخطئ بالإضافة بالإطلاق".

وفرَّعوا على تقريرهم هذا مذهبهم في العوض عن الآلام - على ما سيأتي بيانه -.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى: {وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (٧٨) مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ} [النساء: ٧٨، ٧٩]، فقالوا: المراد بالحسنة والسيئة الأولى: الخصب

والرخاء والشدة والأمراض، وبالحسنة والسيئة الثانية: الطاعات والمعاصي[(١)].

فأحسن المعتزلة إذ قالوا بأن قضاء الرب سبحانه منزه عن الشر، لكنهم أساؤوا بأن أخرجوا الشرور المتعلقة بأفعال العباد عن قضائه وخلقه.

وما ذهب إليه المعتزلة باطل من وجوه:

الأول: أن هذا التفريق بالحكم بين الشرور الناتجة عن أفعال العباد، والشرور الأخرى غير صحيح، وليس عليه دليل، بل لا فرق في ذلك بين ما كان من أفعال العباد وغيرهم، يبينه:

الثاني: أن الأدلة الصحيحة الصريحة من الكتاب والسنة دلت على أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه - كما سيأتي في موضعه -، فهي مشاركة لسائر الموجودات بأنها مخلوقة لله سبحانه، فكل ما سوى الله مخلوق.

الثالث: أن قولهم: إن الشرور والسيئات إنما يقال أنها شرور مجازًا لا حقيقة، إن أردوا به نفي كونها شرورًا في نفسها، وأنها لم تشتمل على صفات بها تكون شرا فهذا باطل، وإن أرادوا بها أنها ليست شرا محضًا بل هي - لما اشتملت عليه من مصالح ومنافع - خير؛ فهذا حق، وأصول المعتزلة في إثبات الحسن القبح العقليين تقضي أنهم أرادوا الثاني، ويدل عليه ما تقدم من قول عبد الجبار.

على أن للمعتزلة في نفي الشر عن قضاء الله سبحانه تفصيلات مخالفة للصواب، منها وجوب العوض عنها، وستأتي هذه المسألة في مبحث التحسين والتقبيح بعون الله سبحانه.

وأما ما استدلوا به من قول الله سبحانه: {وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَـذِهِ مِنْ عِنْدِ

---

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن (١٠٢)، والمختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢٤٢).

اللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (٧٨) مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ} [النساء: ٧٨، ٧٩]، فلا دليل لهم فيه من وجوه:

أولًا: أن الله سبحانه فرق بين الحسنات والسيئات، وعندهم لا فرق بينهما، بل فعل العبد عندهم – حسنة كان أو سيئة – هو منه لا من الله.

ثانيًا: أنه سبحانه جعل الحسنات والسيئات كليهما من الله، فقال: {قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ} وهم لا يقولون بذلك في الأعمال، وإنما في الجزاء.

ثالثًا: أن تفريقهم بين الحسنة والسيئة في قوله: {وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ}، والحسنة والسيئة في قوله: {مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ} غير صحيح، ولا دليل عليه، بل تحكم محض، فهذه مثل هذه.

رابعًا: أن المراد بالحسنة والسيئة النعم والمصائب كما تقدم.

الثانية: الأشاعرة، فقد شارك الأشاعرة أهل الإسلام في نفي الشر عن قضاء الله سبحانه، لكنهم جعلوا كل ما في الوجود خير وأن الله لم يقدر شرا مطلقًا، والشر الموجود ليس ذاتيًّا.

قال الآمدي في غاية المرام (١٤١): "والوجود من حيث هو وجود خير محض لا شر فيه، وهو ما يقع مرادًا للباري تعالى، وأما الشر من حيث هو شر؛ فليس هو مستندًا إلا إلى اختلاف الأغراض، أو إلى قول الشارع افعل أو لا تفعل كما سنبينه، وذلك مما لا يوجب كونه شرا في نفسه".

وقال الجويني في الإرشاد (٢٧٣): "الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى، فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن، سواء وقعت ابتداءً أو حدثت

منه مسماة جزاء. . . بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن، لا يعترض عليه في حكمه".

والخير عندهم في الوجود وكماله، والشر في العدم؛ عدم الوجود أو عدم كمال الوجود، فالوجود وكمال الوجود داخلان في القضاء لذاتهما، وأما الشر الذي هو نقص الوجود فهو داخل في القضاء لا بالذات بل بالعرض، وأما العدم المحض فهو شر محض.

يقول الشهرستاني: "الوجود خير كله من حيث هو وجود فكان [أي الله سبحانه] مريد الخير، وأما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير، فهو من ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض، فهو تعالى مريد الوجود ومريد الخير، والعبد يريد الخير والشر.

وعن هذا قال الحكماء: الشر داخل في القضا والإرادة بالعرض لا بالذات، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فإن الشر عندهم إما عدم وجود أو عدم كمال الوجود، وإنما الداخل في القضا والإرادة بالقصد الأول هو الوجود وكمال الوجود".

وهذا جار على قاعدتهم في الحسن والقبح، وأن الحسن ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه، وأنه ليس للأشياء صفات في نفسها بها تحسن وتقبح.

ومذهبهم باطل من وجهين:

الأول: أن إنكارهم وجود الشرور أمر يكذبه واقع الأمر، فالأمراض والأسقام والقتل ونحوها هي شرور بالنظر إلى ذاتها باتفاق العقلاء، وإن كان شرها جزئيًّا وليس محضًا، فهي خير لما تضمنته من حكم ومصالح.

الثاني: أن القول بأن الوجود خير والعدم شر، لا يصح إطلاقه؛ لأن العدم لا شيء حتى يقال إنه خير أو شر، كما أن من الأشياء ما وجوده شر من عدمه وعدمه خير من

وجوده، وهذا بالنظر إلى ذوات الأشياء، فكفر المؤمن وجوده شر من عدمه، وبعكسه إيمان الكافر وجوده خير من عدمه، وأما بالنظر إلى ما يترتب على الحكمة في أفعال الله سبحانه: فكل ما يفعله فهو خير، وكل ما لم يفعله فليس بخير؛ إذ لو كان خيرًا لفعله، وهذا التفضيل باعتبار الخير الراجح والشر الراجح، إذ قد يترتب على وجود بعض أفراد الخير شر راجح، وقد يترتب على عدم بعض أفراد الشر ضرر راجح، وإلا فإن الأشياء في نفسها منقسمة إلى خير وشر.

ولما كان الأشاعرة ينفون الحكمة عن أفعال الرب سبحانه؛ فقد انسد عليهم هذا الباب، فصار قولهم إن الموجود خير والعدم شر، كما تقدم في كلامهم.

(باب أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة لأجلها فعل)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٦٥): "والله عليم حكيم؛ ما خلقه وأمر به له فيه حكمة بالغة صادرة من علمه وحكمته وقدرته".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٥٣٧): "قد دلت أدلة العقول الصحيحة، والفطر السليمة، على ما دل عليه القرآن والسنة، أنه سبحانه حكيم؛ لا يفعل شيئًا عبثًا، ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في طريق الهجرتين (١/ ٣٢٢): "وقالوا [أي أهل السنة] إن له في كل ما خلقه وشرعه حكمة بالغة، ونعمة سابغة لأجلها خلق وأمر، ويستحق أن يثنى عليه ويحمد لأجلها".

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٤/ ٣٣٦): "{حَكِيمًا} أي: في جميع ما يقدره ويقضيه من الأمور التي يخلقها، وله الحكمة البالغة، والحجة الدامغة، والسلطان

العظيم، والأمر القديم".

وقال ابن الوزير رَحِمَهُ اللَّهُ في إيثار الحق (٢٤٩): "وأن له الحكمة البالغة فيما فعل وترك، وقدر وقضى".

وقال الألوسي رَحِمَهُ اللَّهُ في روح المعاني (١٠/ ٦٣): "{حَكِيمٌ}: لا يفعل ولا يأمر إلا بما فيه حكمة ومصلحة".

وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

أما أدلة الكتاب والسنة فهي أكثر من أن تحصر، قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ "أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى، ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٣): "والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مئة موضع أو مئتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة".

ومن أنواع هذه الأدلة:

الأول: التصريح بلفظ الحكمة وما تصرف منه، كقوله تعالى: {حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ} [القمر: ٥]، وقوله: {وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [النساء: ١١٣]، وقوله: {وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} [البقرة: ٢٦٩].

الثاني: إخباره أنه فعل كذا لكذا، وأنه أمر بكذا لكذا، كقوله: {ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} [المائدة: ٩٧]، وقوله: {اللهُ الَّذِي خَلَقَ

سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا} [الطلاق: ١٢]، وقال: {جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [المائدة: ٩٧].

الثالث: الإتيان بكي الصريحة في التعليل، كقوله تعالى: {مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} [الحشر: ٧]، وقوله سبحانه: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ (٢٢) لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ} [الحديد: ٢٢، ٢٣].

الرابع: ذكر المفعول له؛ وهو علة للفعل المعلل به، كقوله: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} [النحل: ٨٩]، وقوله: {ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ} [الأنعام: ١٥٤].

الخامس: الإتيان بأن والفعل المستقبل بعدها تعليلًا لما قبله، كقوله: {أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا} [الأنعام: ١٥٦]، وقوله: {أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَاحَسْرَتَا} [الزمر: ٥٦]، وقوله: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: ٢٨٢].

السادس: ذكر (من أجل) وهو من صرائح التعليل، كقوله: {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا} [المائدة: ٣٢].

السابع: التعليل بلعل، وهي في كلام الله سبحانه وتعالى للتعليل مجردة عن معنى

الترجي، فإنها إنما يقارنها معنى الترجي إذا كانت من المخلوق، كقوله: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ٢١]، وقوله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ١٨٣]، وقوله: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [يوسف: ٢]، وقوله: {لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [الأنعام: ١٥٢]. فـ (لعل) في هذا كله قد أخلصت للتعليل، والرجاء الذي فيها متعلق بالمخاطبين.

الثامن: ذكر الحكم الكوني والشرعي عقيب الوصف المناسب له، تارة يذكر بأن وتارة يقرن بالفاء وتارة يذكر مجردًا.

فالأول كقوله: {وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ (٨٩) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ} [الأنبياء: ٨٩، ٩٠].

والثاني كقوله: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا} [المائدة: ٣٨].

والثالث كقوله: {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ} [الذاريات: ١٥].

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في شفاء العليل (٢/ ٥٥٠): "وهذا في التنزيل يزيد على عدة آلاف موضع، بل القرآن مملوء منه".

التاسع: تعليله سبحانه عدم الحكم القدري والشرعي بوجود المانع منه، كقوله: {وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ} [الزخرف: ٣٣]، {وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ} [الشورى: ٢٧]، وقوله: {وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ} [الإسراء: ٥٩].

العاشر: إخباره عن الحكم والغايات التي جعلها في خلقه وأمره، كقوله: {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ} [البقرة: ٢٢]، وقوله: {أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (٧) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٨) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (٩) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا} إلى قوله: {وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (١٤) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (١٥) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا} [النبأ: ١٤ - ١٦]، وقوله: {أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا (٢٥) أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا (٢٦) وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا} [المرسلات: ٢٥ - ٢٧].

الحادي عشر: إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة، كقوله: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ} [المؤمنون: ١١٥]، وقوله: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} [القيامة: ٣٦]، وقوله {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ} [الدخان: ٣٨، ٣٩].

الثاني عشر: إنكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين أو يفرق بين المتماثلين، وأن حكمته وعدله يأبى ذلك.

أما الأول فكقوله: {أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ} [القلم: ٣٥، ٣٦]، وأما الثاني فكقوله: {وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} [النساء: ٦٩].

الثالث عشر: أمره سبحانه بتدبر كلامه والتفكر فيه وفي أوامره ونواهيه وزواجره، ولولا ما تضمنه من الحكم والمصالح والغايات المطلوبة والعواقب الحميدة التي

هي محل الفكر لما كان للتفكير فيه معنى، كقوله تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص: ٢٩].

الرابع عشر: إخباره عن صدور الخلق والأمر عن حكمته وعلمه، فيذكر هذين الاسمين عند ذكر مصدر خلقه وشرعه، تنبيهًا على أنهما إنما صدرا عن حكمة مقصودة مقارنة للعلم المحيط التام، كقوله: {وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ} [النمل: ٦]، وقوله: {تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ} [الزمر: ١]، وقوله: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة: ٣٨].

الخامس عشر: إخباره بأن حكمه أحسن الأحكام وتقديره أحسن التقادير، ولولا مطابقته للحكمة والمصلحة المقصودة المرادة لما كان كذلك، قال تعالى: {وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ} [البقرة: ١٣٨]، وقال: {وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ} [النساء: ١٢٥]، وقال: {فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [المؤمنون: ١٤].

السادس عشر: إخباره سبحانه أنه على صراط مستقيم كما في قوله حاكيًا عن نبيه هود: {إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [هود: ٥٦]، والثاني قوله: {وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [النحل: ٧٦]، ووصفه سبحانه بأنه على صراط مستقيم هو كونه يقول الحق ويفعل الصواب، فلا يقول إلا ما يحمد عليه، لا يفعل إلا ما يحمد عليه لكونه حقًّا وعدلًا وصدقًا وحكمةً في نفسه.

السابع عشر: حمده سبحانه لنفسه على جميع ما يفعله، وأمره عباده بحمده،

وهذا لما في أفعاله من الغايات والعواقب الحميدة التي يستحق فاعلها الحمد، فهو يحمد على نفس الفعل، وعلى قصد الغاية الحميدة به، وعلى حصولها، كقوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ} [سبأ: ١]، وقوله تعالى: {وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا} [الإسراء: ١١١].

الثامن عشر: إخباره بإنعامه على خلقه وإحسانه إليهم وأنه خلق لهم ما في السموات وما في الأرض، وأعطاهم الأسماع والأبصار والأفئدة ليتم نعمته عليهم، ومعلوم أن المنعم المحسن لا يكون كذلك ولا يستحق هذا الاسم حتى يقصد الإنعام على غيره والإحسان إليه، فلو لم يفعل سبحانه لغرض الإنعام والإحسان لم يكن منعمًا في الحقيقة ولا محسنًا؛ إذ يستحيل أن يكون كذلك من لم يقصد الإنعام والإحسان، وهذا غني عن التقرير.

يوضحه أنه سبحانه حيث ذكر إنعامه وإحسانه فإنما يذكره مقرونًا بالحكم والمصالح والمنافع التي خلق الخلق وشرع الشرائع لأجلها، كقوله في آخر سورة النحل: {وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ} [النحل: ٨١]، فهذا في الخلق، وقال في الشرع في أمره باستقبال الكعبة: {وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [البقرة: ١٥٠]، وقال في أمره بالوضوء والتيمم: {مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَشْكُرُونَ} [المائدة: ٦]، فجعل تمام نعمته في أن خلق ما خلق للإحسان وأمر بما أمر لذلك.

التاسع عشر: اتصافه بالرحمة وأنه أرحم الراحمين وأن رحمته وسعت كل شيء، وذلك لا يتحقق إلا بأن يقصد رحمة خلقه بما خلقه لهم وبما أمرهم به، فلو لم تكن أوامره لأجل الرحمة والحكمة والمصلحة وإرادة الإحسان إليهم لما كان رحمة، ولو حصلت بها الرحمة لكانت اتفاقية لا مقصودة وذلك لا يوجب أن يكون الآمر سبحانه أرحم الراحمين، فتعطيل حكمته والغاية المقصودة التي لأجلها يفعل إنكار لرحمته في الحقيقة وتعطيل لها.

العشرون: جوابه سبحانه لمن سأل عن التخصيص والتمييز الواقع في أفعاله بأنه لحكمة يعلمها هو سبحانه، وإن كان السائل لا يعلمها، كما أجاب الملائكة لما قال لهم: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}، فقالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ}، فأجابهم بقوله: {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٣٠]، ولو كان فعله مجردًا عن الحكم والغايات والمصالح لكان الملائكة أعلم من أن يسألوا هذا السؤال، ولم يصح جوابهم بتفرده بعلم ما لا يعلمونه من الحكم والمصلحة التي في خلق هذه الخليفة.

الحادي والعشرون: إخباره سبحانه عن تركه بعض مقدوره لما يستلزمه من المفسدة وأن المصلحة في تركه، ولو كان الأمر راجعًا إلى محض المشيئة لم يكن ذلك علة للحكم، كقوله تعالى: {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (٢٢) وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ} [الأنفال: ٢٢، ٢٣]، فعلل سبحانه عدم إسماعهم السماع الذي ينتفعون به - وهو سماع الفهم - بأنهم لا خير فيهم يحسن معه أن يسمعهم، وبأن فيهم مانعًا آخر يمنع

من الانتفاع بالمسموع لو سمعوه وهو الكبر، فالأول من باب تعليل عدم الحكم بعدم ما يقتضيه، والثاني من باب تعليله بوجود مانعه وهذا إنما يصح ممن يأمر وينهى ويفعل للحكم والمصالح.

وأما الإجماع؛ فممن نقله:

- شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٥): "وكذلك الحكمة وشرع الأحكام للحكم مما اتفق عليه الفقهاء مع السلف".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٣/ ٩٨): "ومن وافق جهم بن صفوان من المثبتين للقدر على أن الله لا يفعل شيئًا لحكمة ولا لسبب، وأنه لا فرق بالنسبة إلى الله بين المأمور والمحظور، ولا يحب بعض الأفعال ويبغض بعضها؛ فقوله فاسد مخالف للكتاب والسنة واتفاق السلف".

- ابن القيم، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٥٧٠ - ٥٧١): "وجمهور الأمة يثبت حكمته سبحانه، والغايات المحمودة في أفعاله، فليس مع النفاة سمع ولا عقل ولا إجماع، بل السمع والعقل والإجماع والفطرة تشهد ببطلان قولهم".

- ابن الوزير، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في إيثار الحق (١٩٠) في سياق كلامه على الحكمة: "فلو ادعى مدع إجماع المتأخرين مع إجماع المتقدمين من المسلمين على ذلك [أي على إثبات الحكمة]؛ لما بعد عن الصواب، والله الهادي".

وأما دلالة الفطرة؛ فحكاها غير واحد من أهل العلم، منهم: ابن تيمية، وابن القيم، وابن الوزير.

وتقريرها: أن كل أحد يجد في نفسه ضرورة أن هذا الكون فيه من الحكم والمصالح ما لا يمكن حصره، وذلك أنه يرى هذا الوجود حوله "شاهد بحكمته وعنايته بخلقه أتم عناية، وما في مخلوقاته من الحكم والمصالح والمنافع والغايات

المطلوبة والعواقب الحميدة أعظم من أن يحيط به وصف أو يحصره عقل، ويكفي الإنسان فكره وخلقه وأعضائه ومنافعها وقواه وصفاته وهيأته فإنه لو استنفد عمره لم يحط علمًا بجميع ما تضمنه خلقه من الحكم والمنافع على التفصيل".

ومن مشهور ذلك ما حصل لخديجة رضي الله عنها لما جاءها النبي ﷺ يرجف فؤاده من الخوف في قصة ابتداء الوحي، ففيه قولها رضي الله عنها للنبي ﷺ: "كلا، أبشر فوالله لا يخزيك الله أبدًا، فوالله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق"[(١)].

فاستدلت على أن الله سبحانه وتعالى لا يخزيه بأن من جعله الله متصفًا بهذه الأخلاق، فحكمته سبحانه وتعالى تأبى أن يخزيه، وهذا الفهم منها لم يكن بوحي إذ لم يكن ثَمَّ وحي، بل إنما كان بفطرتها التي فطرها الله عليها.

ومن هذا الباب أيضًا: أن الخلق مفطورون على التسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، وهذه هي حقيقة الحكمة، إذ الحكمة - كما سيأتي - وضع الشيء في موضعه، وهذا مبني على مرتبتين: تمييز وتنزيل، والتمييز راجع في الحقيقة إلى التسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، والتنزيل تابع للتمييز.

قال ابن القيم رحمه الله إعلام الموقعين (٢/ ٢٤٨): "وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجميع بينهما".

وأما دلالة العقل؛ فمن وجوه أشهرها[(٢)]: دلالة التخصيص والترجيح، وتقريرها

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١/ ٧) ح (٣)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١/ ١٣٩) ح (١٦٠).

(٢) وثمة وجوه أخرى عقلية في الدلالة على الحكمة، أقل التصاقًا بمسألة الحكمة من هذا الدليل، كدلالة الإحكام والإتقان، ودلالة آيات الأنبياء، وغيرها. انظرها في: الحكمة =

أن الممكن لا بد له من مرجح لوجوده على عدمه، وإلا لم يوجد.

فلا بد مع القدرة على إيجاده من إرادة ترجح وجوده على عدمه، وهذه الإرادة لا بد أن تكون لحكمة وإلا لم تكن إرادة، فلا يعقل إرادة بغير حكمة، فآل الأمر إلى أن الحكمة هي المرجح.

فيلزم على إنكار الحكمة لوازم باطلة، لأن نفيها نفي للإرادة، وبالتالي نفي للفعل، أو القول بالترجيح بدون مرجح، أو القول بالعبث عليه سبحانه وتعالى، وكل ذلك باطل.

قال المقبلي رَحِمَهُ اللَّهُ في العلم الشامخ (١٣١ - ١٣٢): "الحجة على وجوب تعليل أفعاله تعالى بالحكم هو لزوم العبثية لعدم القول به، وألا يقع الفعل. . . ولزوم أن نظام العالم ومحاسن الشريعة اتفاقية، فهذه ثلاث حجج عقلية، كل منها أكبر من أختها". وسيأتي مزيد كلام على هذه المسألة قريبًا.

* مسألة الحكمة والتعليل من أجل مسائل باب القدر، بل من أجل مسائل الدين كله، وما من شيء من أحكام الدين والدنيا إلا وله تعلق بهذه المسألة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٨١): "هذه المسألة كبيرة من أجل المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس، وأعظمها شعوبًا وفروعًا، وأكثرها شبهًا ومحارات؛ فإن لها تعلقًا بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه من الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهي داخلة في خلقه وأمره، فكل ما في الوجود متعلق بهذه المسألة، فإن المخلوقات جميعها متعلقة بها وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائع كلها: الأمر والنهي والوعد والوعيد متعلقة بها، وهي متعلقة بمسائل القدر والأمر وبمسائل الصفات والأفعال، وهذه جوامع علوم الناس".

=

والتعليل للشهري (٢/ ٤٥٢ - ٥١٩).

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ اللَّهُ في رفع الشبهة والغرر (٥٤): "وهذه المسألة؛ مسألة غايات أفعال الله ونهاية حكمته مسألة عظيمة، لعلها أجل المسائل الإلهية".

وقبل الشروع في بيان هذه المسألة لا بد من التعريف بالحكمة في اللغة، وكذا التعريف بالعلة، لأن الحكمة كثيرًا ما يعبر عنها بالعلة[1].

الحِكْمَة في اللغة: من حكم يحكم حكمًا، ومادة (حكم) أصل واحد يدل على المنع، قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءَكم ... إنِّي أخاف عليكمُ أن أغضبا

أي امنعوهم.

وقد ذكر أهل اللغة للحكمة معانٍ مرجعها إلى هذا الأصل؛ فقيل: الحكمة العدل، لأنها تمنع من الظلم.

وقيل: الحكمة العلم، لأنها تمنع من الجهل.

وقيل: الحكمة الحلم، لأنها تمنع من السفه والطيش.

وقيل: الحكمة الإتقان، لأنها تمنع من الفساد.

وفسرت الحكمة كذلك بما يمنع من السوء والشر، ففسرت بالنبوة وبالقرآن، وذلك أن هذه الأمور تمنع من الشر الذي هو عبادة غير الله سبحانه وتعالى، لذلك قال الراغب أن (حَكَمَ): "أصله: منَع منعًا لإصلاح".

الحكمة في الشرع: اختلفت عبارات أهل العلم - سلفهم وخلفهم - في معنى

---

(١) وللحكمة مرادفات اصطلاحية أخرى مثل: الغرض، والغاية، والباعث، والمعنى، والسبب، والقصد، والهدف، والمرمى، وهذا بحسب اصطلاح المتكلمين وغيرهم، وإلا فاللفظ الشرعي هو الحكمة، كما سيأتي التنبيه عليه، وقد اقتصرت على بيان معنى العلة فقط، لكونها أكثر ما استُخدم، ولأنها ألصق تلك الكلمات بمعنى الحكمة، وكثيرًا ما تذكر مقرونة بها فيقال: الحكمة والتعليل.

الحكمة في الشرع، فمن ذلك:

قال مجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ: "الإصابة في القول والفعل".

وقال مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ: "الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له"، وقال: "الحكمة التفكر في أمر الله والاتباع له".

وقال ابن زيد رَحِمَهُ اللَّهُ: "الحكمة العقل في الدين".

وقال قتادة ومجاهد - رحمهما الله -: "الحكمة هي الفقه في القرآن".

وقال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ: "الحكمة هي العلم والعمل، لا يسمى الرجل حكيمًا حتى يجمعهما".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١١/ ٤١٥): "ولا ريب أن الحكمة هي العلم والعمل بها، كما فسرها بذلك مالك بن أنس وغيره من الأئمة".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٩/ ١٦٤): "الحكمة هي معرفة الحق والعمل به".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٥٣٧): "والحكمة هي العلم النافع والعمل الصالح، وسمي حكمة لأن العلم والعمل قد تعلقا بمتعلقهما، وأوصلا إلى غايتيهما".

وقال ابن الوزير رَحِمَهُ اللَّهُ في إيثار الحق (١٨١): "العلم بأفضل الأعمال، والعمل بمقتضى ذلك العلم".

وقيل غير ذلك، وعند تأمل هذه الأقوال يرى أنها على قسمين:

الأول: تفسير الحكمة بالأمر العلمي، كالعلم بالدين والعقل فيه.

الثاني: تفسيرها بمجموع العلم والعمل، وهذا هو الصواب، وبناءً على هذا فالحكمة مبناها على أمرين:

- العلم بدقائق الأمور، والتمييز بينها، ومعرفة ما يخص كل معين منها.

- العمل بمقتضى ذلك العلم، وتنزيله على الواقعة المعينة.

هذا هو المراد بالحكمة على وجه العموم.

وأما العِلَّة في اللغة، فهي: من علَّ، وعلَّ في لغة العرب ترجع إلى ثلاثة أصول:

الأول: التكرر أو التكرير، ومنه العَلَل، وهي الشربة الثانية، يقال: عَلَلٌ بعد نَهَلٍ، فالنّهَل: الشربة الأولى، والعَلَل: الشربة الثانية.

الثاني: العائق يعوق، ومنه قولهم: لا تعدم خرقاء علة، أي عائقًا تتعلل به.

الثالث: المرض والضعف، يقال: عل المريض فهو عليل.

وهذا الأصل هو - عند التأمل - فرع عن الأصل السابق، إذ المرض والضعف هو من جملة العوائق التي تعوق المرء عن وجهته.

ومما ذكر في معنى العلة: أنها السبب، يقال هذه علته: أي سببه.

وهذا المعنى هو الأنسب للمعنى الاصطلاحي للعلة.

وأما العلة في هذا الباب: فيراد بها ما يراد بالحكمة، فتطلق على أنها مرادف اصطلاحي لها كما تقدم.

والكلام على عقيدة أهل السنة في الحكمة في مسائل:

المسألة الأولى: مرادهم بالحكمة، وشمولها للشرع والقدر.

ما مضى في تعريف الحكمة في الشرع هو من حيث العموم، وأما في حق الله سبحانه وتعالى فتتضمن أمرين:

الأول: الإحكام والإتقان لما يفعله ﷻ.

الثاني: صدور فعله سبحانه وتعالى عن غايات حميدة وحكم عظيمة.

وكلا هذين النوعين هو في الشرع والقدر؛ فخلقه سبحانه وتعالى في غاية الإحكام

والإتقان، وهو صادر عن حكمة بالغة وغاية حميدة، وكذا الشرع هو في غاية الإحكام، وهو معلل بغايات حميدة.

فها هنا أربعة أمور:

- إحكام في الخلق.
- إحكام في الشرع.
- علل حميدة للخلق.
- علل حميدة للشرع.

فالأمران الأول والثاني لا خلاف فيهما، فكل المسلمين يقرون بأن سبحانه قد أحكم خلقه وشرعه، فهما في غاية الكمال والإتقان.

وهذا الإحكام هو دليل على الحكمة؛ إذ لا معنى للإحكام إلا الفعل لحكمة مقصودة، فإذا انتفت انتفى الإحكام.

وكذا التعليل في شرعه ليس فيه خلاف بين المسلمين، إلا ما كان من نفاة القياس، وخلافهم فيه غير معتبر، على أن بعضهم لا ينفي أصل التعليل، بل يقول بالقياس المنصوص على علته.

بل لا يمكن فقيهًا أن يتكلم في الفقه وأصوله إلا بإثبات التعليل في الشريعة.

وأما التعليل في الخلق فهو موضع النزاع، ومذهب أهل السنة فيه - على ما سيأتي بيانه - أن الله سبحانه وتعالى في خلقه حكمًا عظيمة لأجلها سبحانه فعل وخلق.

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في النونية (١٧٨) رقم (٣٢٨٤ - ٣٢٨٩):

والحكمة العليا على نوعين أيـ ... ـضًا حُصِّلا بقواطع البرهان

إحداهما في خلقه سبحانه ... نوعان أيضًا ليس يفترقان

إحكام هذا الخلق إذ إيجاده ... في غاية الإحكام والإتقان

وصدوره من أجل غايات له ... وله عليها حمد كل لسان

والحكمة الأخرى فحكمة شرعه ... أيضًا وفيها ذانك الوصفان

غاياتها اللائي حُمِدن وكونها ... في غاية الإتقان والإحسان

وللحكمة - المرادة في هذا البحث - أوصاف:

الأول: أنها ملازمة لأفعال الله سبحانه وتعالى، فلا يخلو فعل من أفعاله من حكمة حميدة.

الثاني: أنها المرجح للفعل أو الترك.

الثالث: أنها مطلوبة بفعله سبحانه وتعالى، أي أنها مرادة له ﷻ، فلم تقع اتفاقًا أو تبعًا.

الرابع: أنها القصد الأصلي والأولي له سبحانه وتعالى، والفعل وسيلة إليها.

الخامس: أنها محبوبة له سبحانه وتعالى.

السادس: أنها متعلق محبته وحمده والثناء عليه من خلقه.

السابع: أنها مظهر من مظاهر اتصافه سبحانه وتعالى بصفات الكمال.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مدارج السالكين (٣/ ٤٦١) معرفًا الحكمة: "هي الغاية التي يفعل لأجلها، وتكون هي المطلوبة بالفعل، ويكون وجودها أولى من عدمها".

وقال في طريق الهجرتين (١/ ١٩٣): "وهي الغاية المحبوبة له، المطلوبة، التي هي متعلق محبته وحمده، ولأجلها خلق فسوى، وقدر فهدى، وأمات فأحيا، وأسعد وأشقى، وأضل وهدى، ومنع وأعطى، وهذه الحكمة هي الغاية والفعل وسيلة إليها".

أما ملازمتها لأفعال الله وعدم خلوها منها؛ فلأنها - كما سيأتي - من الصفات الذاتية التي لم يزل الله ولا يزال متصفًا بها، فخلو فعل من أفعاله منها نقص في ذاته

ينزه عنه.

وهذا شامل للشرع والقدر كما تقدم، وشامل أيضًا للدارين.

ويقال أيضًا: قد ثبت أن الله سبحانه وتعالى عالم مريد، وهذا من لوازم ذاته سبحانه وتعالى، والحكمة لازمة للعلم وللإرادة، أما لزومها للإرادة: فلأنه لا إرادة بدون حكمة - كما سيأتي قريبًا -، وأما لزومها للعلم: فلأن العلم موجب لترك القبيح لما فيه من القبح، وفعل الحسن لما فيه من الحسن، وهذه هي حقيقة الحكمة، وخلاف ذلك بفعل القبيح وترك الحسن جهل ينزه الله عنه.

فإذا ثبت كون الحكمة لازمة للعلم والإرادة، وهما لازمان للذَّات الإلهية؛ فالحكمة لازمة لها أيضًا.

وأما كونها المرجح للفعل أو الترك؛ فلأن الإرادة والقدرة بمجردهما لا يخصصان معينًا على معين، لأن نسبتهما إلى جميع المتماثلات سواء، فلا بد من مرجح للفعل، وهذا المرجح لا يكون إلا الحكمة.

ووجوب أن يكون هذا المرجح هو الحكمة هو لأن الفاعل المريد إنما يرجح مرادًا على مراد بما ينضم إلى إرادته من محبة هذا المراد، أو محبة ما يؤول إليه، فلا يعقل أن يرجح المراد إذا استوى عنده وجوده وعدمه، بل لا بد أن يكون وجوده أولى عنده من عدمه، وهذه هي حقيقة الحكمة.

وليس معنى انضمام الحكمة إلى الإرادة أن الإرادة كانت ولا حكمة، ثم انضمت الحكمة إليها، بل المعنى أن الإرادة لا تستقل بنفسها بل لا بد معها من حكمة.

فالإرادة تابعة للحكمة، فكل ما يشاء الله وجوده فإنما شاءه لحكمة، وأوجده لحكمة، فالفعل وجودًا ومشيئة - قبل ذلك - إنما كان لحكمة، فصارت الحكمة هي الباعث والقصد الأول لكل فعل؛ لمشيئته أولًا، ثم لإيجاده.

قال الألوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في روح المعاني (١٤/ ٣٠) في قوله تعالى: {وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ} [الحجر: ٢١]: "{وَمَا نُنَزِّلُهُ} أي: نوجد وما نكوِّن شيئًا من تلك الأشياء ملتبسًا بشيء من الأشياء {إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ}؛ أي إلا ملتبسًا بمقدار معين تقتضيه الحكمة، وتستدعيه المشيئة التابعة لها من بين المقدورات الغير المتناهية، فإن تخصيص كل شيء بصفة معينة وقدر معين ووقت محدود دون ما عدا ذلك، مع استواء الكل في الأشكال وصحة تعلق القدرة به؛ لا بد له من حكمة تقتضي اختصاص كل من ذلك بما اختص به".

وكل من الحكمة والإرادة متلازمان؛ أما استلزام الإرادة للحكمة فلأنه لا فعل حاصل بإرادة مجردة عن الحكمة، فإن هذا غير معقول - ولو عُقل لكان سفهًا وعبثًا -، ولا حكمة حاصلة بدون إرادة، إذ لا فعل حينئذ، والفعل هو مُظهر الحكمة.

وقد دلت الأدلة - كما تقدم - على أنه سبحانه وتعالى يفعل لأجل هذه الحكمة، فدل على أنها هي المرجح، لأنها محبوبة له ﷻ، والمحبة هي الغاية والحكمة العليا التي لأجلها كان كل شيء.

وأما كونها مطلوبة بفعله سبحانه وتعالى؛ فمعناه أنها لم تقع اتفاقًا، كما لو رمى رجل حجرًا من نافذة فأصاب أفعى في الطريق يتضرر بها الناس فقتلها.

وليست تبعًا للفعل؛ حصلت عقيبه حصولًا مجردًا عن إرادة الفاعل، بل هي مرادة للفاعل مقصودة له.

وذلك أن الحكمة إنما تتصور في حق من عمل شيئًا لشيء يريد بفعله الحكمة الناشئة عن فعله، وأما من لم يفعل شيئًا لشيء فلا يتصور في حقه الحكمة.

والقول بنفي قصد الله سبحانه وتعالى للحكمة يلزم منه وصفه بالنقص، فإن من فعل فعلًا ليس وجه الخير فيه هو مراده، وليس وجه الشر أيضًا هو مراده؛ فليس

وصفه بالخير أقرب من وصفه بالشر، ومن كان هذا حاله هو للنقص أقرب منه للكمال، لأن أفعاله أشبهت أفعال الأطفال والسفهاء والمجانين، بل هي أنقص منها؛ لأن أفعال هؤلاء لم تخل من موافقة شهوة لهم؛ فلم تتجرد في حقهم من كل داع، وتجردت في حق الأول من كل داع.

وقصد الحكمة من عدمها هو محل الخلاف بين المسلمين في التعليل؛ فليس أحد من المسلمين إلا ويقر بالحكمة - إذ هذا أمر مشاهد لا ينكره إلا من كابر - لكن الكلام في هذه هل هي مقصودة للفاعل، أم أنها حصلت اتفاقًا أو تبعًا، يوضحه:

أنها القصد الأصلي والأولي له سبحانه وتعالى، والفعل إنما هو وسيلة إليها.

يبينه أن الحكمة صفة ذاتية له سبحانه وتعالى، وهو سبحانه لم يتصف بها لكونه فعل ما فيه حكمة، بل هي صفة لازمة له أزلًا وأبدًا، لأنه سبحانه وتعالى هو الكامل وكماله ذاتي ليس متوقفًا على فعله، ليس كالمخلوق الذي إنما يكمل بفعله، فالله كمل ففعل، والمخلوق فعل فكمل، وشتان ما بين الكمالين.

فالله ﷻ أراد الحكمة ابتداءً، والفعل هو المظهِر لها والسبب في إبرازها، وحكمته سبحانه وتعالى تقتضي حصول الأشياء بأسبابها، فعادت الإرادة الأصلية للحكمة.

وتقدم قريبًا أن الحكمة سابقة للفعل ومشيئته، وأنها بذلك هي القصد الأول.

وأما كونها محبوبة لله سبحانه وتعالى، فلأن حكمته سبحانه وتعالى كسائر صفاته - محبوبة له، فالله ﷻ يحب أسماءه وصفاته ويحب ظهور آثارها وموجبها، لأن ذلك من لوازم كماله.

فالحكمة التي هي صفته محبوبة له، وكذا أثرها وموجبها في الخلق محبوب له.

وأما كونها متعلق محبته وحمده والثناء عليه؛ فمن وجهين:

الوجه الأول: أن متعلق محبة الله سبحانه وتعالى وحمده أمران:

الأول: كماله ﷻ في ذاته.

الثاني: فعله سبحانه وتعالى لما يستحق عليه الحمد والثناء.

ومن ذلك حكمته سبحانه، يحمد الله سبحانه وتعالى عليها لاتصافه بها وعود حكمها عليه، ويحمد كذلك على أثر هذه الصفة العظيمة، وهو ما في الوجود من الحكم والغايات الحميدة التي هي أصل منافع المخلوقين وسعادتهم.

"فالحمد لازم الحكمة"، و"وجود الملزوم بدون لازمه ممتنع"، فيكون نفي الحكمة نفيًا لحمده، نفيًا كليًّا عند من ينفي نوعي الحكمة، ونفيًا دون ذلك لمن ينفي الحكمة العائدة إليه ويثبت الأخرى.

الوجه الثاني: أن إثبات الحكمة هو ملجأ أهل الإيمان لما يشاهدونه في الوجود من الشرور، وذلك أن المخلوقات على صنفين:

- ما خيره ظاهر.

- ما شره هو الظاهر.

فأما ما خيره ظاهر، كانتصار الدين ورفعته، وذل الكفر وانحطاطه؛ فالنفوس منه على برد ويقين، يطالعون فيه آلاء الله وحكمته، وعظم فضله ورحمته ومنته على خلقه.

وأما ما شره ظاهر، كتغلب الكفار على المسلمين، وحصول الذلة والمهانة والقتل لأولياء الله سبحانه وتعالى؛ فقد يقع في بعض النفوس منه شيء، ويكون مدخلًا للشيطان عليها منه؛ يشككها في كمال ربها وما وعد به من نصرة الأنبياء وأتباعهم، وكسر أعدائهم، فيعمل بذلك على تبغيض الله إلى خلقه، وصرفهم عن صراطه المستقيم.

فيقابل أهل القرآن وعسكر الإيمان هذه الوساوس والتشكيكات بالإيمان بحكمة

الله سبحانه وتعالى، وأن له في تقدير هذه الشرور من الغايات الحميدة ما يستحق عليه أعظم الحمد وأجل الثناء، فلولا الإيمان بالحكمة وجعلها أصلًا محكمًا يرد إليه ما خفي وتشابه؛ لما تحقق الحب لله والثناء عليه، فصار للحكمة خصوصية من بين سائر صفات الكمال في ذلك.

فالله سبحانه "لما اشتملت عليه صفاته من الكمال، وأسماؤه من الحسن، وأفعاله من الحكم والغايات المقتضية لحمده، المطابقة لحكمته، الموافقة لمحابه. . . لا يصدر عنه إلا كل فعل كريم مطابق للحكمة موجب للحمد".

وهذا يوضح المراد بكونها مظهرًا من مظاهر اتصافه سبحانه وتعالى بصفات الكمال، بل هي من أعظمها.

ونفي الحكمة نفي لأفعال الله سبحانه وتعالى، إذ الحكمة هي الغاية، والفعل وسيلة إليها، فنفي الغاية نفي للوسيلة، وذلك يستلزم إنكار ربوبيته وإلهيته.

فالحكمة مشاركة لسائر الصفات في دلالتها على كمال الرب ﷻ، وتختص الحكمة من ذلك بحظ وافر على ما تقدم بيانه.

المسألة الثانية: الحكمة هي اللفظ الشرعي، وأما لفظ العلة والغرض ونحوها فهي ألفاظ مجملة.

معنى الحكمة معنى شرعي جاء التعبير عنه في الشرع بهذا اللفظ (الحكمة)، وقد سبق عند عرض أدلة الحكمة سياق ما يبرهن ذلك.

إلا أن هذا اللفظ الشرعي استُبدل بألفاظ أخرى مثل العلة، والغرض، والغاية، والباعث، والمعنى، والسبب، والقصد، والهدف، والمرمى.

وهذه الألفاظ فيها ملحظان:

الأول: أن الشارع لم يعبر بها.

الثاني: أن هذه الألفاظ – عن آخرها – لا تخلو من إجمال، فهي مشتملة على حق وباطل.

والواجب التعبير عن المعاني الشرعية بالألفاظ الشرعية ما أمكن.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١/ ٢٤٥): "فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضًا الألفاظ الشرعية؛ فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١/ ٢٧١): "والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بُيِّنت معانيها، فإن ما كان مأثورًا حصلت به الألفة، وما كان معروفًا حصلت به المعرفة".

وقد تطلق بعض هذه الألفاظ في أحد موطنين:

الأول: في محاججة الخصوم، فيخاطبون بما يعرفونه من مصطلحات.

الثاني: حيث أمن اللبس، وعرف مراد المتكلم[١].

المسألة الثالثة: أهل السنة يثبتون ما تضمنه معنى الحكمة اسمًا لله سبحانه وتعالى وصفة.

أهل السنة يثبتون ما أثبته الله سبحانه وتعالى لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ، من الأسماء والصفات، ومن ذلك إثباتهم لصفة الحكمة، وكذا اسمه ﷻ الحكيم والحَكَم.

وصفة الحكمة صفة ذاتية، بمعنى أن الله لم يزل ولا يزال متصفًا بها، وهي كذلك

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٨/ ٣٩٥)، ففيه تجويز إطلاق لفظ الجبر إذا أمن اللبس وعلم القصد، مع ما في لفظ الجبر من إيهام.

شرعية عقلية، بمعنى أنها عُلمت بالشرع وبالعقل.

فمن أسماء الله سبحانه وتعالى الحكيم والحَكَم، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره (٢/ ٩٨): "الحكيم: في أفعاله وأقواله، فيضع الأشياء في محالها؛ لعلمه وحكمته وعدله".

وأما الحكم فمعناه: الحاكم، أي الذي إليه الحكم، ورُد إليه فيه الأمر.

واسم الله سبحانه وتعالى الحكيم يتضمن معنى اسم الحكم وزيادة، فهو متضمن لمعنيين: معنى الحكم، ومعنى الإحكام للخلق أي الإتقان، وكل منهما شامل للشرع والقدر.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في النونية (١٧٧) رقم (٣٢٦٦ - ٣٢٦٧):

وهو الحكيم وذاك من أوصافه ... نوعان أيضًا ما هما عدمان

حكمٌ وإحكامٌ وكل منهما ... نوعان أيضًا ثابتا البرهان

وأهل السنة سائرون في إثباتهم الحكمة لله سبحانه وتعالى على أصولهم، من أنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء؛ فحكمته تليق به لا تشابه ما ثبت منها للمخلوق، فلله منها أعظم الكمال الذي يختص به فلا يشاركه فيه أحد، وللمخلوق من ذلك ما يليق بضعفه ونقصه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في مفتاح دار السعادة (٣/ ١٦): "كل ما خلقه وأمر به خلقه فيه حكمة بالغة وآيات باهرة، لأجلها خلقه وأمر به، ولكن لا نقول: إن لله تعالى في خلقه وأمره كله حكمة مماثلة لما للمخلوق من ذلك، ولا مشابهة له، بل الفرق بين الحكمتين كالفرق بين الفعلين، وكالفرق بين الوصفين والذاتين، فليس كمثله شيء في وصفه ولا في فعله ولا في حكمة مطلوبة له من فعله، بل الفرق بين الخالق والمخلوق في ذلك كله أعظمُ فرق وأبينُه وأوضحه عند العقول والفطر".

ويتبَع ذلك أنهم يفسرون الحكمة بمعناها الذي عرف بالشرع وبلسان العرب، ولا يفسرونها بما يعرفونه - أو يتوهمونه - في المخلوق، فإن هذا من أعظم الجناية في التعامل مع الله سبحانه وتعالى؛ فإن في ذلك تشبيهًا لله بخلقه، فلا يفسرونها بتحصيل اللذة، أو دفع الهم والحزن ونحو ذلك.

المسألة الرابعة: حكمة الله سبحانه وتعالى نوعان:

- حكمة هي صفته ﷻ، وهي كما تقدم صفة ذاتية معنوية له سبحانه وتعالى.
- حكمة مخلوقة هي أثر اتصافه بالحكمة.

فيقال: الحكمة صفة الله ﷻ، ويقال: من حكمة الله نزول المطر، وخلق البحار ونحو ذلك، وذلك أن اسم الصفة - الذي هو الحكمة هنا - يراد اسم المصدر، ويراد به كذلك متعلقها وهو مسمى المفعول، فالله سبحانه وتعالى حكيم بالحكمة التي هي صفته سبحانه وتعالى، وما يخلقه من الحكم هو أثر تلك الحكمة.

وقد سبقت الإشارة إلى الفرق بين الفعل والمفعول.

المسألة الخامسة: الحكمة التي هي الغاية بفعله سبحانه وتعالى منها ما يعود إليه سبحانه وتعالى، ومنها ما يعود إلى خلقه.

يقرر أهل السنة ما دلت عليه نصوص الشرع، من أن الحكمة التي يفعل الله سبحانه وتعالى لأجلها نوعان:

- حكمة تعود إليه ﷻ، يحبها ويرضاها.
- حكمة تعود إلى المخلوقين، يفرحون ويلتذون بها.

وهذا شامل للأمور الشرعية والكونية.

فأما الحكمة التي تعود إليه ﷻ فالكلام فيها مبني على مسألة عظيمة من مسائل الصفات، وهي أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل، وقد سبق

الكلام عليها فيما مضى، والمقصود منها هنا أن الله ﷻ متصف بالحكمة، فالحكمة وصفه، ويفعل لحكمة، فقيام الحكمة به يقتضي أن يعود إليه حكمها، وهذا واضح جدًا، ونفي حكمها في الحقيقة نفي لأصلها، ومجموع ذلك نفي لاستحقاقه الحمد، ونفي لاتصافه بالكمال، فيلزم من أثبت له الحكمة أن يثبت أنه ﷻ يعود إليه حكمة من أفعاله.

فإنه لا يعقل في الحكيم إلا الذي يفعل لحكمة تعود إليه، بل لا يعقل أن يفعل المختار فعلًا بدون حكمة تعود إليه، أو أن تكون الحكمة وعدمها بالنسبة إليه سواء، ولو تصور وجوده؛ فهو سفيه عابث ليس بحكيم.

إذا تقرر هذا فما هي الحكم التي تعود إليه ﷻ من أفعاله؟

الحكمة التي تعود إليه سبحانه هي في الحقيقة صفات من جملة صفاته التي تقوم به.

وبيان ذلك أن هذه الصفات هي في مقام التعليل لأفعاله سبحانه وتعالى، فينزل الغيث رحمة بعباده، وينصر رسله محبة لهم ولدينهم، ويهلك أعداءه غضبًا عليهم وانتقامًا منهم، وهكذا، لذا فإن إثبات حكمة تعود إليه لا يستلزم أن يكون مستكمَلًا بغيره، لأن هذه الحكم هي صفاته.

وهذه الحكم كلها مرجعها إلى صفة المحبة، لأن الله سبحانه وتعالى يحب أسماءه وصفاته، ويحب ظهور آثارها وموجباتها في المخلوقات - كما تقدم -، وأفعاله سبحانه وتعالى التي تتضمن الحكمة - هي عن أسمائه وصفاته.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في النبوات (١/ ٣٧٢): "وكل فاعل بالإرادة؛ فإرادته تستلزم محبة عامة لأجلها فعل، فالحب أصل وجود كل موجود، والرب تعالى يحب نفسه، ومن لوازم حبه نفسه أنها محبة مريدة لما يريد أن يفعله، وما أراد فعله فهو

يريده لغاية يحبها، فالحب هو العلة الغائية التي لأجلها كان كل شيء".

لذلك كان الانحراف في فهم صفة المحبة، وعدم التفريق بينها والمشيئة هو أصل الضلال في هذا الباب، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٥/ ٣٢٤): "فلو أثبتوا [أي الجهمية والمعتزلة] أنه سبحانه يحب ويفرح بحصول محبوبه - كما أخبر به الرسول -؛ تبين لهم حكمته، وتبين أيضًا أنه يفعل الأفعال لحكمة".

وأما الحكمة التي تعود إلى المخلوقين؛ فهي أثر تلك الحكمة العائدة إليه سبحانه من محبته ورحمته وإحسانه وكرمه وسائر الحكم التي هي صفاته كما تقدم، فهذه الصفات تطلب أثرها وتقتضيه، وهذا الأثر هو الحِكم التي تعود على المخلوقين من حصول منافعهم وتحقق مصالحهم، ودفع الشرور عنهم.

ولهذا كانت الأمور العامة التي يفعلها الله سبحانه وتعالى لحكمة عامة، ورحمة عامة، وهذه الحكمة العامة لا يلزم تحققها في كل معين، بل قد تتضمن هذه الحكم ضررًا لبعض المخلوقات، ومثال ذلك إرسال الرسل فإن فيه من الحكم والمصالح العامة ودفع الشرور ما لا يحيط به إلا الله سبحانه وتعالى، ومع هذا فقد تضمنت شرورًا بالنسبة لبعض المخلوقين، كفرعون وأبي جهل وأمثالهم، فلا يلزم تحقق هذه المصالح في كل معين.

وهذه الشرور مغمورة في جانب المصالح الحاصلة، ثم هي ليست شرورًا محضة بل هي مشتملة على حكم وغايات، هي باعتبارها خير ومصلحة.

المسألة السادسة: حكمته سبحانه وتعالى كسائر صفاته لا يحيط بها الخلق.

من عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، وأن الله ﷻ لا يحيط عباده به علمًا، كما قال تعالى: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا} [طه: ١١٠]، فالطمع مقطوع من الإحاطة بصفاته سبحانه وتعالى

لا من جهة أصل المعنى -، ومن ذلك الحكمة، فلا يمكن أحدًا من الخلق أن يدرك تفاصيل حكمة الله سبحانه وتعالى في خلقه وأمره، وما اطلعنا عليه من تفاصيل هذه الحكمة سواء بالوحي أو بغيره لا يساوي شيئًا في جانب ما لم نطلع عليه.

ومما يبين ذلك؛ أن الحكمة - كما تقدم - مبناها على أمرين: علم بدقائق الأمور، وعمل بمقتضى ذلك العلم.

والإحاطة بعلم الله سبحانه وتعالى مما أخبر الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ بانتفائه، بل هو مما يُعلم اضطرارًا، لذا فقد ربط العلامة ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ بين انتفاء الإحاطة بتفاصيل الحكمة في كل شيء، وبين انتفاء الإحاطة بعلمه سبحانه وتعالى فقال في شفاء العليل (٢/ ٥٧٣): "ولو ذهبنا نذكر ما يطلع عليه أمثالنا من حكمة الله في خلقه وأمره لزاد ذلك على عشرة آلاف موضع، مع قصور أذهاننا ونقص عقولنا ومعارفنا وتلاشيها، وتلاشي علوم الخلائق جميعهم في علم الله كتلاشي ضوء السراج في عين الشمس، وهذا تقريب وإلا فالأمر فوق ذلك".

ويكفي الإنسان فيما لم يدرك تفاصيله الإيمان المجمل بحكمة الله سبحانه وتعالى وأنه لا يخلو منها شيء من الشرع ولا القدر، ويستدل على ما خفي منها بما ظهر.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتاح دار السعادة (٢/ ٣١٦): "وما يخفى على العباد من معاني حكمته في صنعه وإبداعه وأمره وشرعه؛ فيكفيهم فيه معرفته بالوجه العام؛ أن تضمَّنَتَه حكمة بالغة - وإن لم يعرفوا تفصيلها - وأن ذلك من علم الغيب الذي استأثر الله به، فيكفيهم في ذلك الإسناد إلى الحكمة البالغة العامة الشاملة، التي علموا ما خفي منها بما ظهر لهم".

ومعرفة الحكم والغايات في شرع الله سبحانه وتعالى وقدره من أعظم ما يزيد

اليقين والإيمان، لذا فقد أمر الله سبحانه وتعالى بالتفكر والتدبر في آياته الكونية والشرعية وما تضمنته من حكم وغايات، قال ﷻ: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص: ٢٩]، وقال ﷻ: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ} [الأعراف: ١٨٥].

المسألة السابعة: ترتبط بالحكمة عدة مسائل في باب القدر،

ومنها: مسألة التحسين والتقبيح، ومسألة خلق الأفعال، ومسألة الهداية والإضلال، ومسألة الأسباب، ومسألة الاستطاعة، ومسألة تكليف ما لا يطاق، ومسألة الرضا بالقدر، ومسألة دخول الشر في القضاء، وهذا بيان بعضها:

أما مسألة التحسين والتقبيح؛ فالكلام فيها كان فرعًا عن الكلام في الحكمة والتعليل، وقد تباينت مذاهب الناس فيها تبعًا لتباينها في هذه المسألة.

والمقصود هنا بيان علاقة التحسين والتقبيح العقليين بمسألة الحكمة، فمن نفى الحكمة - وهم الجهمية والأشاعرة كما سيأتي -؛ نفى التحسين والتقبيح العقليين، وجعل معرفتهما سمعية فقط، ومن أثبتهما - وهم أكثر الناس من المسلمين وغيرهم -؛ أثبت التحسين والتقبيح العقليين.

وذلك أنه لا يمكن القول بالتعليل إلا بالقول بأن الأشياء متضمنة للحسن والقبح في ذاتها، وإلا فلو خلت الأشياء من صفات بها تحسن وتقبح لما أمكن تعليل فعلها، بل يكون فعلها راجعًا لمحض المشيئة.

ومن هنا كان كل دليل يدل على تعليل أفعال الله سبحانه وتعالى فهو دليل على الحسن والقبح العقليين، فإثبات الحكمة متضمن لإثبات التحسين والتقبيح العقليين.

وبالعكس؛ فإثبات التحسين والتقبيح العقليين يستلزم إثبات التعليل، إذ معنى تضمن الشيء لما يكون به حسنًا أو قبيحًا، يقتضي أن فعل الحسن كان لحسنه، وترك القبيح كان لقبحه، وهذه هي حقيقة التعليل.

ووجه آخر: وهو أن الحكمة قد تكون في المأمور به، وقد تكون في الأمر، وقد تكون في كليهما، فالعدل والإحسان إلى الخلق وصلة الرحم ونحو ذلك فيه منفعة وحكمة فيما لو فعله العبد بدون الأمر به، فإذ أمر به صار فيه حكمتان: حكمة في نفسه، وحكمة في الأمر، وهذا هو الغالب على الشريعة.

وأما ما ليس فيه حكمة في نفسه؛ ثم أمر به الشارع؛ صارت الحكمة فيه بالأمر لا في نفس المأمور؛ فإنه لا حكمة فيه، مثال ذلك أمر الله سبحانه لإبراهيم بذبح إسماعيل، فذات الذبح لا حكمة فيه ولا مصلحة، لذلك لم يكن مرادًا لله سبحانه، وإنما المراد له امتثال الأمر من إبراهيم، وهو الذي فيه مصلحة، فلما حصل الامتثال أُمر بعدم الذبح وبشر بأنه قد صدَّق الأمر وامتثله.

فالأول - الذي فيه حكمة في نفسه وإن لم يأت الأمر به -: حسنه عقلي.

والثاني - وهو ما فيه حكمة في نفسه وأتى الأمر به -: حسنه عقلي وشرعي.

والثالث - وهو ما أمر به مما لا حكمة فيه في نفسه -: فهذا امتحان وابتلاء، والحسن فيه إنما هو في الأمر به لا في ذاته.

فالتفصيل الواقع في مسألة التحسين والتقبيح مبني على التفصيل في الحكمة، والله أعلم.

وأما مسألة خلق الأفعال؛ فالكلام فيها كان سببًا في الكلام في مسألة الحكمة، إذ أن من لم يثبت للعبد قدرة ولا اختيارًا، بل جعله مجبورًا على أفعاله - وهم الجهمية والأشاعرة - لم يثبت الحكمة، وذلك لأن جبر العبد على الذنب ثم عقوبته عليه ظلم

ينافي العدل والحكمة في بدائه العقول.

أما منافاته للعدل فظاهرة.

وأما منافاته للحكمة، فإن عقوبة من أكره على المعصية وضع للشيء في غير موضعه، وبناءً على ذلك فإثبات الجبرية للحكمة نقض لأصلهم في الجبر، وإذا انتقض أصلهم في الجبر انتقض مذهبهم في كل مسائل القدر وبان تناقضهم، ففرارًا من هذا المأزق نَفَوا التعليل في أفعاله سبحانه وتعالى، وأنه يفعل لمحض المشيئة وصرف الإرادة.

وبالمقابل؛ فإثبات القدرة والاختيار للعبد يقتضي أن إثابة المطيع إنما هي لطاعته، وعقوبة العاصي إنما هي لمعصيته، وهذا يقود إلى إثبات التعليل من طريقين:

الأول: أن إثابة المطيع لطاعته، وعقوبة العاصي لمعصيته هي حقيقة الحكمة، لأنها وضع للشيء في موضعه الذي يناسبه.

الثاني: أن ذلك يقتضي إثبات الحسن في الطاعة، والقبح في المعصية، وثبوت الحسن والقبح يستلزم التعليل كما تقدم.

ومن هذا يتبين أن إثبات الحكمة هو من أهم المطالب في باب القدر، إذ الإيمان بالقدر مداره على أصلين: إثبات القدر وخلق الله سبحانه وتعالى لأفعال العباد، وإثبات الحكمة له سبحانه وتعالى، وهما متلازمان أشد ما تكون الملازمة، فلا إيمان بقدر إلا بإثبات الحكمة، ولا يمكن إثبات الحكمة إلا بإثبات القدر.

وكل من القدر والحكمة والشرع أصول آخذ بعضُها برقاب بعض، لتشمل الدين كله، ولا يتأتى اجتماعها إلا على أصول سلف الأمة، والله المستعان.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في طريق الهجرتين (١/ ١٩٤ - ١٩٥): "والمقصود أن ورثة

الرسل وخلفاءهم - لكمال ميراثهم لنبيهم - آمنوا بالقضاء والقدر والحكم والغايات المحمودة في أفعال الرب وأوامره، وقاموا مع ذلك بالأمر والنهي، وصدقوا بالوعد والوعيد، فآمنوا بالخلق الذي من تمام الإيمان به إثبات القدر والحكمة، وبالأمر الذي من تمام الإيمان به الإيمان بالوعد والوعيد وحشر الأجساد والثواب والعقاب، فصدقوا بالخلق والأمر، ولم ينفوهما بنفي لوازمهما كما فعلت القدرية المجوسية والقدرية المعارضة للأمر بالقدر، وكانوا أسعد الناس بالخلق وأقربهم عصبة في هذا الميراث النبوي، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

واعلم أن الإيمان بحقيقة القدر والشرع والحكمة لا يجتمع إلا في قلوب خواص الخلق ولب العالم".

والحاصل أن لله سبحانه وتعالى في كل ما قدره وقضاه حكم عظيمة، وأنه لا يخلو فعل من أفعاله من الحكمة، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

خالف المعتزلة والأشاعرة أهل السنة في إثبات الحكمة في أفعال الرب سبحانه.

أما المعتزلة؛ فذهبوا إلى إثبات الحكمة، وأنه لا يخلو فعل من أفعال الرب سبحانه منها، وإلا للزم العبث عليه، تعالى الله عن ذلك.

قال القاضي عبد الجبار في المغني (١١/ ٩٢ - ٩٣): "إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثًا لا لوجه تقتضيه الحكمة، وذلك - أي نقص من يفعل لا لغرض - ظاهر في الشاهد".

وقال الشهرستاني في نهاية الإقدام (٤٠٠): "قالت المعتزلة: قد قام الدليل على أنه تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلًا جزافًا؛

فإن وقع خيرًا فخير وإن وقع شرا فشر، بل لا بد وأن ينحو غرضًا ويقصد صلاحًا".

ومخالفة المعتزلة لعقيدة أهل السنة من وجهين:

الأول: إنكارهم أن يعود لله سبحانه من الحكمة وصف، وأن الحكمة من الفعل مقصورة على الحكمة الراجعة إلى المخلوق، وهذا بناءً على مذهبهم في نفي صفات الله سبحانه.

فإنهم جعلوا "الحكمة في ذلك [أي الخلق] إحسانه إلى الخلق، والحكمة في الأمر تعويض المكلفين بالثواب، وقالوا: إن فعل الإحسان إلى الغير حسن محمود في العقل، فخلق الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود إليه من ذلك حكم، ولا قام به فعل ولا نعت".

وعلة ذلك عندهم أن الحكيم من يفعل أحد أمرين، إما أن ينتفع أو ينفع غيره والباري سبحانه لما كان مقدَّسًا عن الانتفاع؛ تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره.

الثاني: أنهم جعلوا الحكمة حاملًا لقولهم بالإيجاب على الله سبحانه.

وما ذهبوا إليه باطل من وجوه:

الأول: أن الأدلة النقلية والعقلية دلت على اتصاف الرب سبحانه بالحكمة، وأن الحكمة وصفه سبحانه، ولكن المعتزلة لما كانوا ينفون صفات الرب سبحانه فإنهم نفوا اتصافه بالحكمة.

الثاني: أن قولهم: أن الرب سبحانه مقدس عن الانتفاع مجمل، فإن أريد بالانتفاع كون الرب سبحانه محتاجًا لغيره حتى يكمل؛ فباطل، وإن أريد أنه سبحانه يعود عليه وصف من كونه يفعل لحكمة فصحيح، يوضحه:

الثالث: أنه لا يعقل أن يفعل الحكيم فعلًا من غير أن يعود عليه منه حكم؛ فالإحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم

يحمد لأجله، إما لتكميل نفسه بذلك، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك، وإما لرقة وألم يجده في نفسه يدفع بالإحسان ذلك الألم، وإما لالتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان.

فكل من فعل فعلًا ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه - لا عاجلة ولا آجلة -؛ كان عابثًا ولم يكن محمودًا.

الرابع: أن الحكمة العائدة إليه سبحانه صفات من جملة صفاته التي تقوم به - كما تقدم - فهو ينصر المؤمنين محبة لهم ولدينه، ويخذل الكافرين غضبًا عليهم وانتقامًا منهم، وهكذا، فالحكمة العائدة إليه من صفاته، فلا يكون سبحانه مستكملًا بغيره.

الخامس: أن الإيجاب على الرب سبحانه لا يصح أصلًا، سواء كان موجبه الحكمة أو غيرها، لأن العباد لا يوجبون على الرب سبحانه إلا ما أوجبه على نفسه تفضُّلًا منه سبحانه - كما سيأتي - وإن كان سبحانه إنما أوجب على نفسه ما أوجب تفضُّلًا لحكمة، إذ الحكمة - كما تقدم - ملازمة لأفعال الله سبحانه وتعالى.

وأما الأشاعرة؛ فذهبوا إلى إنكار الحكمة في أفعاله سبحانه، وزعموا أنه سبحانه يفعل لمحض المشيئة وصرف الإرادة، فليس ثَمَّ حكمة تبعث على الفعل أو مقصودة به، وإنما تترتب عليه، وتحصل عقيبه حصولًا مجردًا عن القصد.

قال الشهرستاني في نهاية الإقدام (٣٩٧): "مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض، وأصناف الخلق والأنواع، لا لعلة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه".

وقال أيضًا في نهاية الإقدام (٤٠٠): "ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت إلى صلاح، وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد، ولكن الكلام إنما وقع في أن الحامل له على الفعل ما كان صلاحًا يرتقبه وخيرًا يتوقعه، بل لا حامل له".

وقال الإيجي في المواقف (٣٣١): "المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة".

وقال الآمدي في غاية المرام (١٩٤): "القاعدة الثانية: في نفي الغرض والمقصود عن أفعال واجب الوجود: مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل، بل الخلق وأن لا الخلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان".

وقال الرازي في الأربعين في أصول الدين (٣٥٠): "المسألة السادسة والعشرون: في أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة".

وقال كما في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٠٥): "مسألة: لا يجوز أن يفعل الله شيئًا لغرض".

واستدل الأشاعرة لما ذهبوا إليه بأدلة، منها:

أولًا: أن إثبات الحكمة في أفعاله سبحانه يستلزم أن يكون مستكملًا بغيره، إذ من فعل فعلًا لتحصيل منفعة أو دفع مضرة؛ إما أن يكون تحصيل تلك المنفعة أو دفع المضرة أولى له من عدمه أو لا، فإن كان الأول؛ كان ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره، وإن كان الثاني؛ بطل التعليل إذ لا رجحان حينئذ.

ثانيًا: أنه لو كان الله سبحانه قد خلق لعلة؛ فإن هذه العلة لا تخلو عن أن تكون

قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة؛ وجب قدم الخلق لقدم علته، وإن كانت محدثة؛ فلا يخلو: إما أن يكون الله أحدثها لعلة أو لا، فإن كان الثاني بطل القول بالتعليل، وإن كان الأول فالقول فيها كالقول في العلة الأولى، فيلزم التسلسل.

ثالثًا: أن كل غرض يفرض أن الله سبحانه يفعل الفعل لأجله، فهو سبحانه قادر على إيجاده ابتداءً فيكون توسيط ذلك الفعل عبثًا، وهو محال.

كما ادعوا أن اللام في مثل قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦] هي لام العاقبة والصيرورة، وليست لام التعليل.

قال الشهرستاني في نهاية الإقدام (٤٠٤): "وأما الآيات في مثل {وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ} [الجاثية: ٢٢] فهي لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة، لا لام التعليل، كما قال تعالى: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [القصص: ٨]، وقوله: {جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ} [القصص: ٧٣]".

والجواب على شبهتهم الأولى من وجوه:

الأول: أن القول بأنه ناقص بذاته إما أن يراد به أنه كان عادمًا لكمال كان يجب أن يكون له قبل حدوث المراد، أو يراد أنه عادم لما ليس كمالًا قبل وجوده؟

فإن كان المراد الثاني؛ فلا نقص؛ إذ البحث في كونه كمالًا قبل وجود الفعل، وإن كان الأول فباطل؛ إذ لا يلزم من فعله لغرض حصوله أولى من عدمه أن يكون عادمًا لشيء من الكمال الواجب قبل حدوث المراد، فإنه يمتنع أن يكون كمالًا قبل حدوثه.

الثاني: أن هذه الحكمة لم تحصل من شيء خارجي عنه، بل تلك الحكمة صفته القائمة به.

الثالث: أن الحكمة المقصودة بفعله سبحانه محبوبة له سبحانه مرادة، وإذا كانت

كذلك؛ فحصولها هو الكمال في حقه، وعدمها نقص؛ إذ من كان قادرًا على تحصيل ما يحبه وفعله في الوقت الذي يحب على الوجه الذي يحب فهو الكامل حقًّا لا من لا محبوب له أو له محبوب لا يقدر على فعله.

الرابع: أن نفي الحكمة هو النقص لا أن إثباتها يستلزم نقصًا، لأن الحكمة كمال - كما تقدم - ولزوم النقص من انتفاء الحكم أظهر في العقول والفطر من لزوم النقص في إثبات ذلك.

الخامس: أن هؤلاء يجوزون على الرب سبحانه فعل كل ممكن، حتى الأمر بالكفر والشرك ونسخ التوحيد، فإذا جازت هذه المرادات من غير أن يكون في إرادتها نقص، فجواز غيرها من باب أولى، وعليه فلا يلزم من كون الحكمة مرادة له نقص.

السادس: أن انتفاء الحكمة في الفعل الاختياري من الحي العالم ممتنع - كما تقدم -، وإنما يتصور هذا في حق زائل العقل بنوم أو جنون أو العابث، والرب سبحانه منزه عن ذلك.

وأما الشبهة الثانية فجوابها من وجوه كذلك:

الأول: أن الحكمة يحذى بها حذو الفعل؛ فما جاز عليه جاز عليها، وما امتنع عليه امتنع عليها، فالفعل لا يخلو إما أن يمكن أن يكون الفعل قديمًا أو حادثًا، فإن أمكن أن يكون قديمًا؛ أمكن في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون كذلك، وإن كان حادثًا؛ كانت الحكمة كذلك.

الثاني: أن النفاة يقرون بقدم كونه مريدًا، ولا يلزم من هذا قدم الإرادة عندهم قدم المراد، فكذلك الحكمة لا يلزم من كونها قديمة قدم الفعل، إذ الباب واحد.

الثالث: أن أهل السنة يقولون: الله سبحانه يفعل لحكمة، وهذه الحكمة محبوبة له مرادة، ثم قد تكون مرادة لذاتها؛ فلا تسلسل، وإما أن تكون مرادة لغيرها، والمراد

لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لذاته قطعًا للتسلسل.

فالقول بتوقف العلة على علة أخرى ممنوع، إذ هو التسلسل الممتنع، وهو التسلسل في المؤثرين، يوضحه:

الرابع: أن التسلسل المذكور إما أن يكون التسلسل الممتنع، - وهو التسلسل في المؤثِّرين، وهو أن يكون مؤثرون كل واحد منهم استفاد تأثيره مما قبله لا إلى نهاية -، وإما أن يكون التسلسل الجائز - وهو التسلسل في الآثار -، فإن كان جائزًا بطل الإلزام من أصله، وإن كان ممتنعًا فهو مدفوع بانتهاء المرادات إلى مراد لنفسه فينقطع التسلسل.

الخامس: أن نفي الحكمة يستلزم نفي الإرادة، إذ لا يعقل من كون المريد مريدًا إلا لحكمة وغاية، وإذا انتفت الإرادة لزم أن يكون موجبًا بالذات وعلة تامة لمعلوله في الأزل، فيلزم قدم الحوادث المشهودة، وهذا بيِّن البطلان.

وأما الشبهة الثالثة فجوابها من وجوه أيضًا:

الأول: أنه لا يلزم من كون الفعل مقدورًا ممكنًا أن تكون الحكمة المقصودة بوجوده يمكن تحصيلها مع عدمه، إذ وجود الملزوم بدون لازمه محال.

الثاني: أن دعوى العبث في توسط أحد الأمرين مطلقًا باطلة، إذ توسط الشرط أو السبب أو المادة التي يحدث منها ما يحدثه ليس بعبث بل هو الحكمة.

الثالث: أن قولهم بأن العبث على الله محال يستلزم إثبات الحكمة، لأن العابث من يفعل لا لحكمة ولا لمصلحة.

الرابع: أن يقال: هذه الوسائط إما أن تكون معللة بحكم أخرى فيها مصلحة للفاعل أو للوسائط؛ فليس توسطها حينئذ عبثًا، وإما أن تكون غير معللة بل مرادة لذاتها، ولا مانع يمنع من هذا، ولا يلزم من انتفاء التعليل في بعض الأفعال انتفاؤه في

الجميع.

الخامس: أن غاية هذه الشبهة أنه قادر على تحصيل تلك الحكم بالوسائط وبدونها، وهذا لا ينافي الحكمة من وجهين:

أولًا: أنه إذا كان الأمران ممكنين في حقه سبحانه فإنما يكون العدول عن أحدهما إلى الآخر عبثًا إذا كانا متساويين من كل وجه، وهذا ما لا سبيل لإثباته، بل لا يمكن لعاقلٍ أن يقول به؛ إذ هو متضمن إنكار الأسباب، وهذا يعود على الشرع والقدر بالإبطال، لأن الأسباب محل الشرع والقدر - كما سيأتي -.

ثانيًا: إذا كان الله قادرًا على الأمرين فالكمال فعل كلا الأمرين، فالرب لكماله قادر على تحقيق تلك الحكم بتوسط المخلوق المنفصل، وقادر على خلقها بدون توسط المخلوق، بل بما قام بنفسه من أفعاله اللازمة وكلماته وثنائه على نفسه وحمده لها.

وأما دعواهم أن لام التعليل في القرآن هي لام العاقبة؛ فباطل أيضًا من وجوه:

الأول: أن لام العاقبة ينزه الرب سبحانه عنها، فهو العليم القدير، ولام العاقبة لا تكون إلا من عاجز أو جاهل، أما الجاهل فمثاله آل فرعون في قوله تعالى: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [القصص: ٨] فهم جاهلون بمآل الأمر وثمرته عليهم، وأما العاجز فمثاله قول الشاعر:

لِدُوا للموت وابنوا للخراب ... فكلكم يصير إلى تباب

فهم عالمون بهذه العاقبة لكنهم عاجزون عن دفعها.

الثاني: أن لام العاقبة لا يصح أن يكون الفاعل مريدًا للعاقبة فيها، والعبادة فيما مثلوا به من قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} مرادة بالاتفاق، فيمتنع على هذا أن تكون اللام فيها للعاقبة ويلزم أن تكون للغاية.

(باب العبد له قدرة على فعله وله مشيئة)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٠): «وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة».

وقال رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٣١): «أهل السنة يقولون: إن العبد له مشيئة وقدرة وإرادة، وهو فاعل لفعله حقيقة».

وقال رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٣/ ٣٧٤): «ويؤمنون [أي: أهل السنة والجماعة] أن العبد له قدرة ومشيئة وعمل، وأنه مختار».

وقال مرعي الكرمي في رفع الشبهة والغرر (٥٠): «فإن العبد له قدرة وإرادة وفعل حقيقة، يقدر به على فعل ما كلف به وعلى تركه».]

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل الكتاب والسنة والإجماع على هذه القاعدة.

أما الكتاب والسنة؛ فقد دلَّا عليها في مواطن كثيرة، ويمكن تقسيم دلالتهما إلى أنواع:

الأول: الآيات والأحاديث الصريحة في إثبات قدرة العبد ومشيئته، كقوله تعالى: {وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ} [القلم: ٢٥]، أي: ذوي قدرة، كما أُثر عن ابن عباس رضي الله عنه، وأُثر نحوه عن مجاهد وقتادة وابن زيد رحمهم الله.

وقوله تعالى: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ} [المائدة: ٣٤].

وقوله تعالى: {وَعَدَكُمُ اللهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ}... إلى أن قال: {وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللهُ بِهَا وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا} [الفتح: ٢٠ - ٢١]، فأثبت قدرتهم على الأولى، ونفاها عن الثانية.

ومنه الآيات والأحاديث المصرحة بإثبات القوة للعبد، كقوله تعالى: {اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً} [الروم: ٥٤]، وقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ وَاقٍ} [غافر: ٢١]، وقوله تعالى: {وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ} [محمد: ١٣].

وقوله ﷺ للمستحاضة: (وإن قويت على أن تؤخري الظهر وتعجلي العصر. . . فافعلي وصومي إن قدرت على ذلك)(١).

---

(١) أخرجه الإمام الشافعي في الأم (١/ ٦٨)، وأحمد (٦/ ٣٨١ - ٣٨٢، ٤٣٩، ٤٣٩ - ٤٤٠)، وعبد الرزاق (١١٧٤)، وإسحاق بن راهويه (٢١٩٠)، وأبو داود (٢٨٧)، والترمذي (١٢٨) وابن ماجه (٦٢٧)، وابن المنذر في الأوسط (٨١٠، ٨١١)، والطحاوي في مشكل الآثار (٢٧١٧)، والدارقطني (ص ٢٩)، والحاكم (١/ ١٧٢)، والبيهقي (١/ ٣٣٨)، وابن عبد البر في التمهيد (١٦/ ٦٢ - ٦٣)، وابن الأثير في أسد الغابة (٧/ ٧٠)، وابن حزم في المحلى (٢/ ١٩٣) والحديث قال عنه الترمذي: حسن صحيح وسألت محمدا (يعني البخاري) عن هذا الحديث فقال: هو حديث حسن صحيح، وهكذا قال أحمد بن حنبل: هو حديث حسن صحيح، وقال العلامة الألباني في الإرواء (١/ ٢٠٢ رقم ١٨٨): هذا إسناد حسن رجاله ثقات غير ابن عقيل وقد تكلم فيه بعضهم من قبل حفظه وهو في نفسه صدوق فحديثه في مرتبة الحسن وكان أحمد وابن راهويه يحتجان به كما قال الذهبي، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تحقيق سنن الترمذي (١/ ٢٢٧)، وقال الأرنؤوط في تحقيق المسند (٤٥/ ١٢١): إسناده ضعيف، عبد الله بن محمد بن عقيل، ضعيف يعتبر به في المتابعات، ولم يتابع هنا، ولا يقبل ما تفرد به، فيما ذكر الحافظ في التلخيص (٢/ ١٠٨) ..... وقد اختلفت أقوال الأئمة في هذا الحديث، فحسنه البخاري فيما نقل عنه الترمذي في العلل الكبير (٢/ ١٨٧)، فقال: حديث حمنة بنت جحش في المستحاضة حديث حسن، إلا أن إبراهيم بن محمد بن طلحه هو قديم، ولا أدري سمع منه عبد الله بن محمد بن عقيل أم لا؟. ووهنه ولم يقو =

وقوله ﷺ: (خذوا من العمل ما تطيقون)[1].

ومنه أيضًا الآيات والأحاديث المصرحة بإثبات الاستطاعة للعبد، كقوله ﷻ: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ} [الأنفال: ٦٠]، وقوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ١٦]، وقوله سبحانه وتعالى حكاية عن شعيب عليه السلام: {إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ} [هود: ٨٨].

وقوله ﷺ لعمران بن حصين رضي الله عنه: (صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب)[2].

وقوله تعالى: {قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا} [الفرقان: ٥٧]، وقوله تعالى: {نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (٣٦) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ} [المدثر: ٣٦، ٣٧]، وقوله: {ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا} [النبأ: ٣٩].

وقوله ﷺ لمن سأله عن الوضوء من لحوم الغنم: (إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا تتوضأ)[3].

=

إسناده أبو حاتم، فيما نقله عنه ابنه في العلل (١/ ٥١) واختلف قول أحمد فيه، فقد نقل الترمذي عنه قوله: هو حديث صحيح، ونقل عنه أبو داود أنه قال: في النفس منه شيء. وصححه الترمذي، وقال ابن المنذر في الأوسط (٢/ ٢٢٤): في متن الحديث كلام مستنكر ..... وانظر تتمة كلامه في اخر هذا التخريج، وقال شيخنا في شفاء العي (١/ ١٤٠): حديث ضعيف، وسند الشافعي ضعيف جدا.

(١) أخرجه البخاري: كتاب الصوم، باب صوم شعبان (٣/ ٣٨) ح (١٩٧٠)، ومسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد. . . (١/ ٥٤٢) ح (٧٨٥)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) تقدم تخريجه، وهو في الصحيح.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الحيض، باب الوضوء من لحوم الإبل (١/ ٢٧٥) ح (٣٦٠)،

=

الثاني: الآيات والأحاديث التي فيها إثبات الكسب للإنسان، كقوله تعالى: {بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً} [البقرة: ٨١]، وقوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: {كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} [الطور: ٢١]، والكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله بنفع أو ضرر، ولا يكون كسبًا إلا بالقدرة عليه ومشيئته.

الثالث: الآيات والأحاديث التي فيها إضافة أفعال العباد إليهم، نحو: {تَعْمَلُونَ}، و {يَفْعَلُونَ}، و {يَتَّقُونَ}، و {يُؤْمِنُونَ}، و {تَتَفَكَّرُونَ}، وأمثال ذلك وهو أكثر من أن يحصر.

ولا تضاف أفعالهم إليهم حتى يكونوا قادرين عليها، شائين لها.

وبالجملة، فكل نص تضمن إثبات الوسع أو الطاقة أو الملك أو نفي العجز مضافًا إلى العبد، أو الثواب والعقاب على فعله، أو انقطاع عمله بعد موته؛ فهو دليل على قدرة العبد ومشيئته.

وأما الإجماع فممن حكاه: شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٩): "ومما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها. . . وأن العباد لهم مشيئة وقدرة يفعلون بمشيئتهم وقدرتهم ما أقدرهم الله عليه مع قولهم إن العباد لا يشاؤون إلا أن يشاء الله".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في منهاج السنة (٣/ ١٢٨ - ١٢٩): "وكذلك جماهير أهل السنة من أهل الحديث والفقه والتفسير والتصوف، لا يقرون بهذه الأقوال المتضمنة للخطأ، بل هم متفقون على أن الله خالق أفعال العباد، وعلى أن العبد قادر مختار يفعل بمشيئته وقدرته والله خالق ذلك".

=

من حديث جابر بن سمرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة هي إحدى القاعدتين اللتين تنبني عليهما مسألة خلق الأفعال، وهي المسألة العظيمة في باب القدر، فهذه المسألة لها متعلقان:

- ما يتعلق بالرب ﷻ، وهو إثبات خلقه سبحانه وتعالى لأفعال عباده وإراداتهم وقدرتهم.

- ما يتعلق بالعبد، وهو إثبات أن له قدرة ومشيئة بهما فعل.

ولا بد قبل البدء بتحرير هاتين القاعدتين من التذكير بمقدمات ثلاث تتعلق بها:

الأولى: التفريق بين الفعل والمفعول، والمقصود منها أن أفعال العباد هي فعل للعبد وخلق لله سبحانه وتعالى، فجهة فعلها غير جهة خلقها.

فالقيام والقعود ونحوهما من أفعال العباد تطلق على الفعل الذي به وجد المفعول، وتطلق على المفعول الحاصل بالفعل.

الثانية: التفريق بين فعل وأفعل، فالله أقدر العبد على فعله وجعل شائيًا له، والعبد قدِر وشاء، وفعل بقدرته ومشيئته.

الثالثة: الصفة إذا قامت بمحل؛ عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره؛ فأفعال العباد قامت بهم وهم الذين اكتسبوها، فالعبد هو المصلي والصائم والقائم والقاعد، والله سبحانه وتعالى هو الذي أقدره على ذلك.

والذي للعبد منها فعله وكسبه الذي يستحق عليه المدح والذم والثواب والعقاب، والذي لله منها العلم والكتابة والمشيئة والخلق.

والله سبحانه وتعالى ممدوح على كل ما قدَّر وشاء - إذ له سبحانه وتعالى الحكمة البالغة -، والعبد يمدح على حسن فعله ويذم على قبيحه.

وقد سبق بيان هذه المقدمات، والمقصود هنا بيان علاقتها بخلق الأفعال.

والكلام على هذه القاعدة في مسائل:

المسألة الأولى: معنى القدرة المضافة إلى العبد.

المراد بالقدرة المضافة إلى العبد: أي أن الله سبحانه وتعالى أعطاه استطاعة يقدر بها على فعل الشيء وتركه، وهذه الاستطاعة هي التمكُّن وسلامة الآلات التي يكون بها الفعل.

وذلك أن الاستطاعة – على ما سيأتي في مبحث مستقل – نوعان:

- سابقة للفعل، وهي المصححة للفعل، وهي المرادة هنا.
- ومقارنة للفعل، وهي حقيقة القدرة، وهي المختصة بالفاعل.

فالعبد بما أودع الله ﷻ فيه من صفات وغرائز يقدر على أفعاله، وهذا يكون بحسب ما أعطاه الله سبحانه وتعالى من الكمال، والناس متفاوتون في قدراتهم، فمنهم من يقدر على أشياء كثيرة لا يقدر عليها كثيرون، ومنهم من لا يقدر إلا على القليل.

ولكن المقصود هو الكلام على القدرة عمومًا.

والقدرة قرينة الحياة وملزومها، فكل حي فهو قادر على ما أقدره الله عليه من أفعال، ومن لا يقدر على شيء من الأفعال البتة؛ فهو ميت ليس بحي، كما ذكر البخاري في خلق أفعال العباد (٢/ ١٩٢) عن نعيم بن حماد: "أن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل؛ فمن كان له فعل فهو حي، ومن لم يكن له فعل فهو ميت".

فالذي لا يفعل ليس بحي، والفعل لا يكون إلا بقدرة، فمن لا قدرة له؛ لا حياة له.

والقدرة المرادة هنا هي القدرة الكونية لا الشرعية، إذ الشرعية أخص منها؛ فكل

قادرٍ شرعًا فهو قادرٌ كونًا، وليس كل قادرٍ كونًا قادرٌ شرعًا، فالأعرج الذي خرج للجهاد قادر على الجهاد كونًا ولكنه غير قادر شرعًا، وهذا من رحمة الشارع وتيسيره على المكلفين.

المسألة الثانية: معنى المشيئة المضافة إلى العبد.

والمراد بها أن للعبد إرادة واختيارًا فيما يقدر عليه، فله إرادة واختيار في الفعل والترك.

وما قيل في الإرادة من جهة استلزام الحياة لها يقال في المشيئة، فلا حياة بغير قدرة ولا حياة بغير مشيئة.

فلا يمكن خلو الإنسان عن المشيئة، فإن الإنسان حساس يتحرك بالإرادة، فلا بد له من مراد، سواء كان مراد خير أو مراد شر.

المسألة الثالثة: قدرة العبد ومشيئته كسائر صفاته، هما على ما يناسبه ويليق به.

من المتقرر عند أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا في أفعاله، ومن المتقرر عندهم كذلك أن صفات ما دونه من المخلوقين كذلك على ما يليق بما جبلوا عليه من نقص وضعف.

ومن ذلك اتصاف العباد بالقدرة والمشيئة؛ فهو بهما لم يخرج عما جبل عليه من نقص، وهما على ما يليقان به، وكذا القدرة والمشيئة المضافتين إلى الرب ﷻ هما على ما يليق بكماله وعظمته.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٢/ ٦٥): "ما يوصف الله به ويوصف به العباد؛ يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد بما يليق بهم من ذلك، مثل الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام".

المسألة الرابعة: قدرة العبد حقيقية لها أثر في وجود الفعل.

يثبت أهل السنة والجماعة للعبد قدرة على ما تعرفه العرب من كلامها، وهي القدرة التي لها أثر في المقدور، وأما قدرة لا علاقة لها بالمقدور إلا الاقتران العادي، أو كونها علامة عليه فليست قدرة على الحقيقة.

ومعنى أن القدرة لها أثر: أي أنها سبب من الأسباب التي يحصل بها الفعل، وهذا السبب له أسباب أخرى تعاونه، وموانع تعوقه، لا أن المراد أنها مستقلة بالأثر موجبة له.

فلفظ التأثير يراد به هذين المعنيين: أنها سبب من جملة الأسباب، وأنها علة تامة مستقلة بإيجاد السبب، فالثاني باطل، والأول هو الصواب.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٥٥): "والمقصود هنا أن التأثير إذا فُسر بوجود شرط الحادث، أو بسبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر وانتفاء موانع - وكل ذلك بخلق الله تعالى - فهذا حق، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار.

وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع؛ فليس شيء من المخلوقات مؤثرًا، بل الله وحده خالق كل شيء فلا شريك له ولا ندَّ له، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن".

ومما يدل على تأثير قدرة العبد ومشيئته قوله تعالى: {قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ} [الأعراف: ١٨٨]، فأخبر أنه لا يملك الضر والنفع لنفسه إلا إذا شاء الله، ومفهومه أنه إذا شاء الله ملك لنفسه ذلك، والنفع والضر هما أثر الفعل الحاصل بقدرته ومشيئته، فدل على أن لهما أثرًا في الفعل.

فدلت هذه الآية "على أن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى ومشيئته"، فنص على القدرة، والمشيئة قرينتها في ذلك.

ومنه قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ} [يس: ١٢]، فـ (آثارهم): آثار أعمالهم من خير وشر، سواء كانت في الحياة أو بعد الممات، والتعبير بالآثار يدل على أن لها أثرًا في وجود العمل.

قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٣/ ١٤٤٧): "{وَآثَارَهُمْ} وهي آثار الخير وآثار الشر التي كانوا هم السبب في إيجادها في حال حياتهم وبعد وفاتهم، وتلك الأعمال التي نشأت من أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم"، يوضحه:

المسألة الخامسة: قدرة العبد ومشيئته من أسباب وجود الفعل، والسبب لا بد له من معاونة ودفع الموانع.

فالله سبحانه وتعالى لكمال حكمته - ربط الأسباب بمسبباتها، وجعل لهذه الأسباب أضدادًا وموانع؛ فلا بد للوصول إلى الفعل من الإتيان بأسبابه ودفع أضدادها.

وهكذا الأمر في أفعال العباد؛ من جملة الأسباب التي تحصل بها: قدرة العبد ومشيئته، ومن لطيف ما يدل على ذلك قوله تعالى: {وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا (٧٣) وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا} [الإسراء: ٧٣، ٧٤]، فأخبر سبحانه وتعالى بأن مراد الكفار وهو فتنة النبي ﷺ عن الوحي قد انعقدت أسبابه من قبلهم إلى حد أنه قارب الوقوع، إلا أنه لم يقع لوجود المانع، وهو تثبيت الله لنبيه ﷺ.

فقدرتهم ومشيئتهم كانت من جملة أسباب هذه الفتنة، إذ أن الله سبحانه وتعالى أضاف الفعل إليهم، فدل على أنه واقع بقدرتهم ومشيئتهم.

وتقرير كون قدرة العبد ومشيئته من أسباب الفعل يعني أنهما - كسائر الأسباب - لا تستقلان بالفعل، بل لا بد من وجود أعوانها ودفع أضدادها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في درء التعارض (١٠/ ١١٥): "وأن قدرة العباد لها تأثير فيها كتأثير الأسباب في مسبباتها، وأن الله خالق كل شيء بما خلقه من الأسباب، وليس شيء من الأسباب مستقلًا بالفعل، بل هو محتاج إلى أسباب أخر تعاونه وإلى دفع موانع تعارضه، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٤٢١ - ٤٢٢): "والتحقيق أن قدرة العبد وإرادته ودواعيه جزء من أجزاء السبب التام الذي يجب به الفعل، فمن زعم أن العبد مستقل بالفعل - مع أن أكثر أسبابه ليست إليه -؛ فقد خرج عن موجب العقل والشرع. . . ومن زعم أنه لا أثر للعبد بوجه ما في الفعل، وأن وجود قدرته وإرادته وعدمهما بالنسبة إلى الفعل على السواء؛ فقد كابر العقل والحس".

المسألة السادسة: قدرة العبد ومشيئته تابعتان لقدرة الله سبحانه وتعالى ومشيئته.

يثبت أهل السنة والجماعة لله سبحانه وتعالى الملك التام والحمد التام، فيثبتون له الحكمة وينزهونه عن الظلم والقبيح، ويثبتون له التصرف المطلق في خلقه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته.

وكل ما في العباد من نعمة؛ قوة وقدرة وإرادة وغيرها؛ فهي من الله سبحانه وتعالى، كما قال تعالى: {وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ} [النحل: ٥٣].

وما يثبت للمخلوقات من قدرة ومشيئة وتصرف فهو بإذن الله سبحانه وتعالى، ولا يخرج عما يشاؤه جَلَّ جَلَالُهُ.

فقدرة العباد إنما كانت بإقدار الله سبحانه وتعالى لهم، فلا حول لهم ولا قوة إلا به، كما في دعاء الاستخارة: (وأستقدرك بقدرتك. . . فإنك تقدر ولا أقدر)[1]، ففيه

(١) أخرجه البخاري: كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة (٨/ ٨١)، (٦٣٨٢)، =

سؤال العبد القدرة من ربه القدير، وتعليل ذلك بانفراده بالقدرة على الحقيقة، مع خلو العبد منها إلا أن يقدره على شيء.

وكذا مشيئته هي تابعة لمشيئة الله سبحانه وتعالى، لا تخرج عنها، كما قال تعالى: {فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا (٢٩) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ} [الإنسان: ٢٩، ٣٠]، وقال تعالى: {لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} [التكوير: ٢٨، ٢٩]، وقال سبحانه: {فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ (٥٥) وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ} [المدثر: ٥٥، ٥٦]، فأثبت لهم مشيئة، وجعلها تابعة لمشيئته متوقفة عليها.

قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: "في كتاب الله المشيئة له دون خلقه، والمشيئة إرادة الله؛ يقول الله عَزَّ وَجَلَّ: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ} فأعلم خلقه أن المشيئة له".

وقال الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ في "الإبانة" (٧)،: "فأخبر تعالى أنا لا نشاء شيئًا إلا وقد شاء الله أن نشاءه"[(١)].

وقد جمع الله سبحانه وتعالى بين إثبات المشيئة النافذة له سبحانه وتعالى وحده، ونفي القدرة عن غيره في قوله تعالى: {وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ} [الكهف: ٣٩].

والحاصل أن للعباد قدرة على أفعالهم ولهم مشيئة، وهما تابعتان لقدرة الله ومشيئته، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهل السنة في هذه القاعدة القدرية والجبرية.

=

من حديث جابر رضي الله عنه، وقد تقدم تخريجه بتوسع.

(١) أخرجه ابن بطة (٢/ ٢٦٢) رقم (١٨٨١)، واللالكائي (٣/ ٦٢٩) رقم (١٠١٣)..

فذهبت القدرية إلى أن العبد مستقل بقدرته ومشيئته، وأنه يشاء ما لم يشأ الله سبحانه.

قال القاضي عبد الجبار في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ٣): "اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك".

وقال أيضًا في شرح الأصول الخمسة (٧٧٨): "أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله وذلك واضح، فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله؛ لما جاز ذلك".

وهم مع قولهم بذلك يقرون بأن الله سبحانه هو الذي أقدرهم عليها، كما تقدم في قول عبد الجبار: "وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك".

وقد حكى البغدادي وابن حزم عنهم إنكار قدرة الله سبحانه على أفعال العباد، وحكى الأشعري تنازعهم في قدرته على مثلها.

والواقع أن المعتزلة قالوا باستقلال العبد بالقدرة والمشيئة لأفعاله لقولهم بأن العباد يخلقون أفعالهم.

وأما الجبرية فذهب جهميتهم إلى إنكار قدرة العبد ومشيئته على أفعاله بالكلية، وزعموا أنه كالريشة في مهب الريح ليس له من أمره شيء بل هو مجبور على أفعاله.

وقد حكى عامة أصحاب المقالات عن رأسهم الجهم الجبر، وأنه لا اختيار لشيء من الحيوانات في شيء مما يجري عليهم، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل، وأن الناس مضطرون إلى أفعالهم وإنما تنسب إليهم على سبيل المجاز كما يقال تحركت الشجرة وسقط الجدار وانخسفت الشمس، حالهم

في ذلك حال الجمادات.

وهؤلاء هم الجبرية الخالصة، وأما الجبرية المتوسطة؛ فهم الأشاعرة، الذين ذهبوا إلى أن للعبد كسبًا في فعله، وأن له قدرة على فعله ومشيئة لكنها غير مؤثرة في وجود الفعل.

وهذا الكسب - كما سيأتي - اختلفت في بيانه عباراتهم اختلافًا كثيرًا، واضطربوا فيه اضطرابًا عظيمًا.

وأما قدرة العبد ومشيئته فمذهبهم أنها غير مؤثرة، ومن أقوالهم في ذلك:

قال الشهرستاني في نهاية الإقدام (٧٢): "لم يثبت شيخنا الأشعري للقدرة الحادثة صلاحية أصلًا، لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفة الوجود".

وقال كما في المصدر السابق (٧٨): "ونجا أبو الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث لم يثبت للقدرة أثرًا أصلًا".

وهذا القول هو الذي استقر عليه الأشعري فيما حكاه ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ حيث يقول في شفاء العليل (١/ ٣٦٩): "والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، ولم يقع المقدور ولا صفة من صفاته بها، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه، وتابعه على ذلك عامة أصحابه".

فعموم الأشاعرة إذن على نفي تأثير القدرة الحادثة.

وكلام المخالفين في هذه المسألة متضمَّنٌ في كلامهم على خلق الأفعال الآتي في المبحث القادم.

(باب الله سبحانه خالق أفعال العباد وخالق قدرتهم وإرادتهم)

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة: وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال يحيى بن سعيد القطان رَحِمَهُ اللَّهُ كما في في خلق أفعال العباد للبخاري (٢/ ٧٠) رقم (١٣٢): "ما زلت أسمع أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة".

وقال أبو ثور رَحِمَهُ اللَّهُ كما في شرح أصول السنة للالكائي (٤/ ٧٩٥) رقم (١٣٣١):". . . وذلك أن الله خالق كل شيء، وقال: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩]، فمن زعم أن شيئًا ليس بمخلوق من أفاعيل العباد كان بذلك ضالًا".

وقال البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ كما في القضاء والقدر للبيهقي (١/ ٣٤٤) رقم (٩٢): "أفعال العباد مخلوقة".

وقال ابن أبي عاصم رَحِمَهُ اللَّهُ في السنة (٢/ ١٠٢٧): "ومما اتفق أهل العلم على أن نسبوه إلى السنة: القول بإثبات القدر. . . وأفعال العباد من الخير والشر فعل لهم خلق لخالقهم".

وقال الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ في الإبانة (٩): "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها:. . . وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة".

وقال الصابوني رَحِمَهُ اللَّهُ في عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٨٥): "ومن قول أهل السنة والجماعة في أكساب العباد أنها مخلوقة لله تعالى، لا يمترون فيه، ولا يعدُّون من أهل الهدى ودين الحق من ينكر هذا القول وينفيه".

وقال العِمْرَاني رَحِمَهُ اللَّهُ في الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ١٠٠): "ونؤمن بأخبار الصفات. . . وأن الله خلق أفعال العباد وأقوالهم ونياتهم وخطراتهم في الطاعة والمعصية".

وقال ابن الحَاج القفْطي رَحِمَهُ اللهُ كما في حز الغلاصم (١٢٤): "ولا يلحقك شك ولا ارتياب في أن الله خالق أفعال العباد".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٠): "وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم".

وقال الذهبي رَحِمَهُ اللهُ في سير أعلام النبلاء (١٢/ ١٧٧): "فالله تعالى خالقنا، وخالق أفعالنا وأدواتنا".

وقال ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ اللهُ في شرح الطحاوية (١/ ٣٢١): "والذي عليه أهل السنة والجماعة: أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وأن الله تعالى خالق أفعال العباد".

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في بدائع الفوائد (١/ ٢٦١): "وعلى صحة هذا المذهب أكثر من ألف دليل من القرآن والسنة والمعقول والفطر".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في النونية (٥٣ - ٥٤) رقم (٧١٤ - ٧١٥):

أَوَليس قد قامَ الدليلُ بأنَّ أفعـ ... ـالَ العبادِ خليقةُ الرحمنِ

من ألفِ وجهٍ أو قريبِ الألفِ يحصيـ .... ـها الذي يُعنى بهذا الشَّأْنِ

وأدلة الكتاب والسنة على نوعين، عامة وخاصة:

أما الأدلة العامة: فهي على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأدلة الدالة على عموم خلق الله سبحانه وتعالى لكل شيء، كقوله سبحانه: {اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: {ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ} [الأنعام: ١٠٢].

ووجه دلالتها أن أفعال العباد داخلة في عموم الأشياء التي خلقها الله.

القسم الثاني: الأدلة الدالة على تفرد الرب بالملك، كقوله تعالى: {قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ} [الأنعام: ٧٣]، {ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ} [فاطر: ١٣]، {لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [التغابن: ١].

ووجه دلالتها أن تفرد الرب بالملك يقتضي ألا يكون في خلقه إلا ما يريد، وألا يوجد شيء إلا بإيجاده، ومن هنا كان من لم يثبت خلقه لأفعال العباد؛ لم يثبت له تمام الملك.

القسم الثالث: الأدلة الدالة على سبق المقادير، كقوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩]، وقوله ﷺ: (كل شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز)[1].

ووجه دلالتها أن تقدير الله ﷻ للمقادير يقتضي أنه علمها وكتبها وشاءها وخلقها، وأفعال العباد داخلة في عموم المقادير.

وهذا النوع من الأدلة خنجر في نحر من ينكر خلق أفعال العباد مع إثباته للعلم والكتابة، لذلك قال من السلف: "ناظروا القدرية بالعلم؛ فإن أقروا به خُصموا، وإن أنكروا كفروا".

وأما الأدلة الخاصة: فهي على قسمين: صريحة وغير صريحة.

أما الأدلة الصريحة: فهي كل دليل على خلق الأفعال بصفة خاصة، كقوله تعالى: {وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات: ٩٦] سواء كانت (مَا) مصدرية - وهو

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب كل شيء بقدر (٤/ ٢٠٤٥) ح (٢٦٥٥)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

ضعيف -، أو كانت موصولة - وهو الأصح -، وإن كان الأول أصرح.

والمعنى: والله خلقكم وخلق الأصنام التي تعملونها، ووجه الدلالة حينئذ أن هذه الأصنام إنما صارت أصنامًا بصنعتهم وعملهم، فدل على أن أعمالهم وصنعتهم خلق له سبحانه وتعالى، كما أن الحجارة التي جُعلت أصنامًا خلق له، فلما كان المسبب الذي هو الصنم مخلوقًا له؛ كان السبب وهو فعل العبد مخلوقًا له من باب أولى.

وأما وجه الدلالة على المعنى الأول فظاهر، إذ المعنى حينئذ: والله خلقكم وخلق عملكم[1].

وقوله تعالى: {وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ (٨٠) وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ} [النحل: ٨٠، ٨١].

ووجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى أخبر أنه هو الذي خلق لهم البيوت والسرابيل، وإنما صارت بيوتًا وسرابيل بصنعتهم وعملهم.

وقوله تعالى: {وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ} [يس: ٤٢]، فأخبر سبحانه وتعالى أنه خلق لهم الفلك، وقد صارت فلكا بعملهم كما أخبر سبحانه وتعالى عن نبيه نوح عليه السلام: {وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ} [هود: ٣٨].

وقوله ﷺ: (إن الله خالق كل صانع وصنعته)[2].

---

(١) انظر هذا الدليل ووجه الاستدلال به وما قيل فيه في: منهاج السنة (٣/ ٢٦٠ - ٢٦١)، ومجموع الفتاوى (٨/ ١٧ و ٧٩ و ١٢١)، وبدائع الفوائد - وأطال فيه النفس - (١/ ٢٥٣ - ٢٦٨).

(٢) أخرجه البخارى فى خلق أفعال العباد (١/ ٤٦)، وابن أبى عاصم فى السنة (١/ ١٥٨ =

قال البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ في خلق أفعال العباد (٢/ ٦٦): "فأخبر أن الصناعات وأهلها مخلوقة".

ووجه الدلالة فيه كالآية الأولى؛ إن أريد بالصنعة الفعل فظاهر، وإن أريد بها المفعول المصنوع؛ فإنما صار مصنوعًا بفعل المخلوق.

وأما الأدلة غير الصريحة: فهي على أصناف:

الصنف الأول: الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى يهدي ويضل، كقوله تعالى: {فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [فاطر: ٨].

وقوله ﷺ: (مَن يهدِه الله فَلا مُضلَّ لَه، ومن يضلل فلا هادي له)[١].

الصنف الثاني: الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى يشرح الصدر ويضيِّقه، كقوله تعالى: {فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ} [الأنعام: ١٢٥].

الصنف الثالث: الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى يحبب الإيمان إلى

=

رقم ٣٥٧)، وابن منده في التوحيد (ق ٣٩/ ٢)، وابن عدي في الكامل (٢٦٣/ ٢)، والحاكم (١/ ٨٥، رقم ٨٥)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص ٢٦ و ٣٨٨)، وفى الشعب (١/ ٢٠٩ رقم ١٩٠)، والمحاملي في الأمالي المحاملى (١/ ٣٠٨ رقم ٣٢٥)، والديلمي في مسند الفردوس (١/ ٢ / ٢٢٨)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ٣٧١)، والخطيب في تاريخ بغداد (٢/ ٣١) والحديث قال عنه الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وقال ابن عساكر في معجم الشيوخ (١/ ١١٤): صحيح من حديث أبي مالك سعد بن طارق، وصححه الحافظ في الفتح (١٣/ ٤٩٨)، وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (١٦٣٧)، وكذا صححه العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٣٠٥، ٣٠٦).

(١) أخرجه مسلم: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٢/ ٥٩٢) ح (٨٦٧)، من حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

المؤمنين ويبغِّض إليهم خلافه، كقوله تعالى: {وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ} [الحجرات: ٧].

الصنف الرابع: الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى يجعل القلوب قاسية ومخبتة، كقوله تعالى: {لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (٥٣) وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الحج: ٥٣، ٥٤].

الصنف الخامس: الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى يلهم عباده التقوى والفجور، كقوله تعالى: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا} [الشمس: ٧، ٨].

الصنف السادس: الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى يعز ويذل، كقوله تعالى: {قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [آل عمران: ٢٦].

الصنف السابع: الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى يضحك ويبكي، ويحيي ويميت، كقوله تعالى: {وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى (٤٣) وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا} [النجم: ٤٣، ٤٤].

ومن هذا الباب ما جاء في النصوص من سؤال الله سبحانه وتعالى أن يجعل كذا، كقوله تعالى عن نوح عليه السلام: {رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي} [إبراهيم: ٤٠]، وقوله ﷺ: (رب اجعلني لك شكارًا، لك ذكارًا، لك رهابًا، لك مطواعًا، إليك مخبتًا، لك أواهًا منيبًا، رب تقبل توبتي، واغسل حوبتي، وأجب

دعوتي، وثبت حجتي، واهد قلبي، وسدد لساني، واسلل سخيمة قلبي)[1].

ووجه الدلالة من هذا القسم أن الله سبحانه وتعالى أخبر أنه خلق هذه الأشياء في العباد مع كونها من أفعالهم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في منهاج السنة (٣/ ٢٦٢): "ففي القرآن من ذكر تفصيل أفعال العباد التي بقلوبهم وجوارحهم، وأنه هو تبارك وتعالى يحدث من ذلك ما يطول وصفه".

وأما الإجماع فممن حكاه:

- اللالكائي، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٥٨٩): "سياق ما فسر من الآيات. . . وما نقل من إجماع الصحابة والتابعين والخالفين لهم من علماء الأمة أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله عَزَّوَجَلَّ طاعاتها ومعاصيها".

- شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٠٦): "أفعال العباد مخلوقة باتفاق سلف الأمة".

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ٢٢٧)، وابن أبي شيبة (١٠/ ٢٨٠)، وعبد بن حميد (٧١٧)، والبخاري في الأدب المفرد (٦٦٤، ٦٦٥)، وأبو داود (١٥١٠، ١٥١١)، وابن ماجه (٣٨٣٠)، والترمذي (٣٥٥١)، وابن حبان (٩٤٧)، وابن أبي عاصم في السنة (٣٨٤)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (٦٠٧)، والطبراني في الدعاء (١٤١١)، والحاكم (١/ ٥١٩ - ٥٢٠)، والبغوي (١٣٧٥) والحديث قال عنه الترمذي: حسن صحيح، وكذا قال البغوي، وصححه ابن حبان، والحاكم، وصححه ابن القيم في الوابل الصيب، وحسنه الحافظ في الأمالي المطلقة (٢٠٦)، وصححه العلامة الألباني في صحيح أبي داود، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (٣/ ٣١٠): إسناده صحيح، وصححه الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٦٠٢)، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٣/ ٤٥٢): إسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات رجال الصحيح غير طليق بن قيس، فقد روى له أصحاب السنن والبخاري في "الأدب المفرد"، وهو ثقة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة من القواعد العظيمة في القدر وهي مرتبطة ارتباطًا مباشرا بالمرتبة الرابعة من مراتب القدر التي هي الخلق.

ونفي ما تضمنته هذه القاعدة من خلق الله ﷻ لأفعال العباد نفي لقسط كبير من ملك الله وآياته؛ بل نفي لما هو من محاسن ملكه وأعظم آياته ومخلوقاته.

وهذه المسألة هي لب باب القدر، وعنها تشعبت كثير من مسائله.

ولا بد قبل البدء بشرحها من بيان خمس مقدمات هي:

الأولى: التفريق بين الفعل والمفعول، والمقصود منها أن أفعال العباد هي فعل للعبد وخلق لله سبحانه وتعالى، فجهة فعلها غير جهة خلقها.

فالقيام والقعود ونحوهما من أفعال العباد تطلق على الفعل الذي به وجد المفعول، وتطلق على المفعول الحاصل بالفعل.

الثانية: التفريق بين فعل وأفعل، فالله أقدر العبد على فعله وجعله شائيًا له، والعبد قدِر وشاء، وفعل بقدرته ومشيئته.

الثالثة: الصفة إذا قامت بمحل؛ عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره؛ فأفعال العباد قامت بهم، وهم الذين اكتسبوها، فالعبد هو المصلي والصائم والقائم والقاعد، والله سبحانه وتعالى هو الذي أقدره على ذلك.

قد سبق الكلام على هذه المقدمات الثلاث في المبحث السابق.

الرابعة: إثبات عموم خلقه سبحانه وتعالى.

وقد دل على عموم خلقه أدلة كثيرة، كقوله تعالى: {قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [الرعد: ١٦].

وقوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ} [الزمر: ٦٢].

ونفى سبحانه وتعالى عن غيره أن يكون خالقًا لشيء، فقال سبحانه: {وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ} [النحل: ٢٠]، وقال ﷻ: {وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ} [الفرقان: ٣].

ومن أسمائه: الخالق والخلاق، كما قال تعالى: {هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ} [الحشر: ٢٤]، وقال: {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ} [الحجر: ٨٦].

وهذا العموم يدخل فيه أفعال العباد قطعًا، إذ لا موجب لإخراجها عنه، لذلك كان نفاة خلق أفعال العباد مجوس هذه الأمة، لأنهم أثبتوا خالقًا مع الله سبحانه وتعالى، بل خالقين.

الخامسة: إثبات كمال ملكه ﷻ.

من عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله ﷻ متصف بالملك التام على ما يليق بجلاله وكماله، ومن أسمائه سبحانه: الملك والمالك والمليك.

ومن الأدلة على هذه الأسماء: قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤]، على قراءتين: (ملك) و (مالك)[١].

وقوله تعالى: {فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ} [طه: ١١٤].

وقوله تعالى: {هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ} [الحشر: ٢٣].

وقوله تعالى: {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ (٥٤) فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ} [القمر: ٥٤، ٥٥].

وقوله ﷺ: (يقبض الله الأرض، ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض)[٢].

---

(١) قرأ عاصم والكسائي (مالك)، وقرأ الباقون: (ملك)، انظر: حجة القراءات (٧٧).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب التفسير، وما قدروا الله حق قدره، (٦/ ١٢٦) ح (٤٨١٢)، =

قال الزَّجَّاج رَحِمَهُ اللهُ كما في تفسير أسماء الله الحسنى (٣٠): "وقال أصحاب المعاني: الملك: النافذ الأمر في ملكه؛ إذ ليس كل مالك ينفذ أمره وتصرفه فيما يملكه، فالملك أعم من المالك، والله تعالى مالك المالكين كلهم، والمُلَّاك إنما استفادوا التصرف في أملاكهم من جهته تعالى".

وقال الخطابي رَحِمَهُ اللهُ في شأن الدعاء (٤٠): "هو التام الملك، الجامع لأصناف المملوكات، فأما المالك: فهو الخاص".

وقد أخبر الله عَزَّ وَجَلَّ أنه الملك على الحقيقة، ومن سواه فلا يملك شيئًا، فقال سبحانه وتعالى: {ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ} [فاطر: ١٣].

وقال: {قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ} [سبأ: ٢٢].

وكل من الخَلْق والمُلْك من خصائص الربوبية، أي أخص ما يتصف به الرب عَزَّ وَجَلَّ.

وإثبات كمال الملك يقتضي إثبات خلقه لأفعال العباد، لأن إخراجها عن خلقه إخراج لها عن ملكه.

والكلام على هذه القاعدة في مسائل:

الأولى: معنى كون الله سبحانه وتعالى خالقًا لأفعال العباد.

الثانية: الجمع بين كون أفعال العباد خلقًا لله سبحانه وتعالى وفعلًا للعبد.

الثالثة: شمول خلق الله سبحانه وتعالى لجميع أفعال العباد.

=
ومسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار (٤/ ٢١٤٨) ح (٢٧٨٧)، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

المسألة الأولى: معنى كون الله سبحانه وتعالى خالقًا لأفعال العباد.

يُراد بكونه ﷻ خالقًا لأفعال العباد ما يُراد بكونه خالقًا لغيرها من الأشياء؛ إذ الباب واحد، فالجميع أُخرج من العدم إلى الوجود بقدرته سبحانه وتعالى ومشيئته وحكمته، وإنما التباين بينها في الأسباب التي بها وُجدت، فالزرع وُجد بسبب البذر والماء وغيرهما من الأسباب، والولد وُجد بسبب الجماع.

وكذا الأمر في أفعال العباد؛ وُجدت بما قدره الله سبحانه وتعالى من الأسباب، كقدرة العبد ومشيئته.

وكون قدرة العبد ومشيئته سببًا لا يعني استقلاله بالخلق، إذ لا موجب تام إلا قدرة الله ومشيئته كما تقدم.

والله سبحانه وتعالى خالق السبب والمسبب وهو قادر على خلق أفعال العباد بدون هذه الأسباب، لكن حكمته تأبى ذلك، بل هو سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها.

وهذا - عند التأمل - من أقوى الأدلة على كون أفعال العباد مخلوقة.

المسألة الثانية: الجمع بين كون أفعال العباد خلقًا لله سبحانه وتعالى وفعلا للعبد.

لا إشكال عند أهل السنة بين كون الله سبحانه وتعالى خالقًا لأفعال العباد، وبين كونها أفعالهم وكسبهم، لأمرين:

أولهما: أن الشارع هو الذي أخبر بهذا وأخبر بهذا، والتناقض في كلامه ممتنع باتفاق، فيلزم ألا يكون بينهما تناقض، بل لكل واحد منهما وجهه الصحيح.

ثانيهما: أن الجهة مختلفة، فهي لله مفعولة مخلوقة، وهي للعبد فعل وكسب، وفرق بين الفعل والمفعول - كما تقدم - فالتنافي غير وارد أصلًا.

فلله سبحانه وتعالى من ذلك العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وللمخلوق منها الفعل والكسب.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٢٠١): "ويؤمنون بأن من يهدِه الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأنه هو الذي يجعل المسلم مسلمًا والكافر كافرًا والمصلي مصليًّا والمتحرك متحركًا، وهو الذي يسير عبده في البر والبحر، وهو المسير والعبد السائر وهو المحرك والعبد المتحرك. . . ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازًا، وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول. . . فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة، وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة، والذي قام بالرب عَزَّ وَجَلَّ علمه وقدرته ومشيئته وتكوينه، والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم، فهم المسلمون المصلون القائمون القاعدون حقيقة، وهو سبحانه هو المقدر لهم على ذلك القادر عليه".

المسألة الثالثة: شمول خلق الله سبحانه وتعالى لجميع أفعال العباد.

أفعال العباد فيها الحسن والقبيح، والطاعة والمعصية والإيمان والكفر، وفيها ما ليس كذلك.

فهي إما أن ترجع إلى الخير وأسبابه، أو إلى الشر وأسبابه، أو إلى ما ليس بخير ولا شر - بالنظر إلى ذاته -.

وهذه الأقسام الثلاثة مخلوقة لله عَزَّ وَجَلَّ، أما الخير وأسبابه، وكذا ما ليس بخير ولا شر؛ فلا إشكال فيه عند من يثبت أصل خلق الله سبحانه وتعالى لأفعال العباد.

وأما أفعال الشر وأسبابه، فيدل على دخولها تحت خلق الله أمران:

الأول: أنها كالقسمين السابقين؛ لا فرق، والنظير له حكم نظيره.

الثاني: أنها لا تعدو أن تكون من جملة الشرور التي هي خلق لله عَزَّ وَجَلَّ كما تقدم - وله فيها الحكمة البالغة.

ولا يلزم من كون الله سبحانه وتعالى خالقًا لأفعال عباده - بأقسامها الثلاثة - أن

يتصف بما تضمنته، بل له سبحانه وتعالى من ذلك العلم والكتابة والمشيئة والخلق -كما تقدم-، وله في تقديرها الحكمة البالغة والرحمة السابغة والحمد التام.

وللمخلوق منها الفعل والكسب، ويحمد على إحسانه، ويذم على إساءته، حمدًا وذمًا تترتب عليه الأحكام الشرعية في الدنيا والآخرة.

وقد مضى في المقدمات تقرير أن أهل السنة يثبتون الفرق بين الفعل والمفعول، وبين فعل وأفعل، وأن حكم الصفة يرجع إلى محلها.

فالله ﷻ يوصف بما فعله وقام به لا بما خلقه في غيره، ولا بما جعل غيره فاعلًا له.

والمقصود أن الله سبحانه وتعالى هو خالق أفعال العباد، وخالق ما كان سببًا فيها من قدرة ومشيئة لهم، والله أعلم.

* **المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

تقدم في المبحث الماضي حكاية أقوال الفرق في مسألة خلق الأفعال على سبيل الإجمال، وأنها على قولين: قول القدرية، وقول الجبرية.

أما الأول: فقول القدرية المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن العباد يخلقون أفعالهم ويحدثونها، وأن الله سبحانه لم يخلقها.

وأقوال أئمتهم في تقرير هذا المذهب كثيرة، بل قد حكوا اتفاقهم عليه، ومن ذلك ما تقدم من قول القاضي عبد الجبار في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ٣): "اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه"[1].

---

(١) وخالف في ذلك من المعتزلة: ضرار بن عمرو وحفص الفرد؛ فقد وافقا أهل السنة، =

وقال أيضًا في شرح الأصول الخمسة (٣٢٣): "فصل في خلق الأفعال، والغرض به الكلام على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها".

وقال أيضًا شرح الأصول الخمسة (٧٧٨): "أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله وذلك واضح، فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله؛ لما جاز ذلك".

وقال ابن المرتضى في طبقات المعتزلة (٨): "وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه".

واستدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: {مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ} [الملك: ٣].

قالوا: نفى الله عن خلقه التفاوت، فلا يخلو أن يكون هذا التفاوت في الخلق أو في الحكمة، والأول غير مراد لأن التفاوت في الخلق مشاهد لا يخفى، فيتعين أن المراد الثاني، وإذا كان كذلك امتنع أن تكون أفعال العباد مخلوقة له، لما فيها من التفاوت المنافي للحكمة.

الدليل الثاني: قوله تعالى: {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ} [السجدة: ٧].

قالوا: الإحسان المذكور إما أن يكون المراد به أن جميع ما فعله الله سبحانه فهو إحسان، وإما أن يكون المراد به أن جميع ما فعله حسن، والأول غير مراد؛ لأن في أفعاله سبحانه ما ليس إحسانًا كالعقاب، فتعين أن الثاني هو المراد، وإذا كان كذلك؛ امتنع أن تضاف أفعال العباد إليه سبحانه لاشتمالها على ما ليس بحسن.

=

ومعمر والجاحظ؛ فقد قالا إنها اضطرارية وهي فعل الطبيعة وليس للإنسان من الفعل إلا الإرادة، انظر: الفصل (٣/ ٨١ - ٨٢) و (٥/ ٥٧).

الدليل الثالث: {صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} [النمل: ٨٨].

قالوا: بيَّن سبحانه أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الإحكام والحسن معًا، وأفعال العباد فيها ما ليس بمتقن؛ فوجب ألا تكون مخلوقة لله سبحانه.

الدليل الرابع: أن جميع القرآن - أو أكثره - قد تضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب، فلو كانت أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه؛ لم يصح تعلق ذلك بالعباد، إذ فيه مدح الغير وذمه ونحو ذلك على ما ليس فعلًا له.

هذا ما استدلوا به من جهة السمع، وأما من جهة النظر:

الدليل الخامس: أن الفرق ثابت بين ما قام بالعباد من أوصاف بسبب أفعالهم، وبين ما قام بهم من أوصاف خَلْقية، فالأول يمدح ويذم، والثاني لا يتوجه إليه مدح ولا ذم، ولو كانت أفعال العباد مخلوقة لله؛ للزم أن يكونا سواء، وللزم ألا يتوجه لفاعليها مدح ولا ذم.

الدليل السادس: أن أفعال العباد تجب بحسب قصودهم ودواعيهم، وتنتفي بحسب كراهتهم وصوارفهم، فلولا أنها محتاجة إليهم ومتعلقة بهم لما صح ذلك.

الدليل السابع: أنه قد ثبت في الشاهد أن العاقل لا يسيء إلى نفسه ولا يريد من غيره ذلك لعلمه بقبحه ولغناه عنه، والله سبحانه أولى بذلك، فوجب أن لا يكون خالقًا لأفعال العباد لأن ذلك يقتضي أنه يسيء إلى نفسه.

الدليل الثامن: أن في أفعال العباد ما هو جور وظلم، فلو كان الله سبحانه خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، والله منزه عن ذلك، فوجب أن لا تكون مخلوقة له سبحانه.

والجواب على ما استدلوا به من وجهين: مجمل ومفصل.

أما المجمل؛ فمن وجوه ثلاثة هي أصول سبق الكلام عليها:

الأول: أن الفرق ثابت في – حقيقة الأمر – بين الفعل والمفعول، ففرق بين فعل الفاعل والمفعول المنفصل؛ إذ الفعل إحداث الشيء والمفعول هو الحدث، فلا يلزم من كون أفعال العبد مخلوقة لله سبحانه أن تكون فعلًا له، بل هي مفعولة له، وهي فعل من فعلها وهم العباد، فجهة الفعل غير جهة الخلق.

ومثال ذلك: الصلاة، فإنها تطلق على فعل المصلي القائم به الذي يسمى بسببه كان مصليًا، وهو قيامه وركوعه وسجوده وجلوسه ونحو ذلك، وتطلق على المفعول المنفصل، وهي الصلاة التي وجدت بفعله.

الثاني: أن الفرق ثابت بين فعل وأفعل، فالفعل هو الذي يقوم بالفاعل، وأما الإفعال فلا يقوم به، وإنما يقوم بمن جعله فاعلًا له.

فالله سبحانه أَفْعَلَ العبدَ – أي جعله فاعلًا – والعبدُ فَعَل، فالله الذي جعله مصليًا والعبد صلى، وهو الذي جعله مطيعًا والعبد أطاع، وهو الذي جعله كافرًا والعبد كفر، وهكذا. . .

الثالث: أن الصفة إذا قامت بمحل؛ عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره، فالله سبحانه إنما يوصف بما قام به لا بما خلقه في غيره، فلا يوصف الله تعالى بأفعال العباد، لأن تلك الأفعال لم تقم به وإنما قامت بمن فعلها وهم العباد، وهم المتصفون بها.

وهذا الرد شامل لكل مخالف في هذا الباب.

وأما الرد المفصل؛ فهو بتتبع كل دليل على حدة.

أما الدليل الأول؛ فجوابه أن المراد بالتفاوت في الآية: التفاوت في الخلقة، ويدل عليه السياق، فإنه ذكر خلق السموات، ثم ذكر عدم التفاوت، ثم أعقب ذلك بالأمر بإرجاع البصر لإدراك انتفاء الفطور وهو النقص والخلل، من تشقق ونحو ذلك، فدل

على أن المراد بذلك التفاوت في الخلقة.

قال ابن قتيبة كما في غريب القرآن (٤٧٤): "{مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ} أي: اضطراب واختلافٍ، وأصله من الفوت وهو: أن يفوت شيء شيئًا فيقعَ الخللُ، ولكنه متصل بعضُه ببعض.

{هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ}: أي من صُدوع".

وقال الفرَّاء في معاني القرآن (٣/ ١٧٠): "والتفاوت: الاختلاف، أي: هل ترى في خلقه من اختلاف".

قال ابن كثير في تفسيره (١٤/ ٧٢): "وقوله: {مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ} أي: بل هو مصطحب مستو، ليس فيه اختلاف ولا تنافر ولا مخالفة، ولا نقص ولا عيب ولا خلل؛ ولهذا قال: {فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ} أي: انظر إلى السماء فتأملها، هل ترى فيها عيبًا أو نقصًا أو خللا؛ أو فطورًا؟ قال ابن عباس، ومجاهد، والضحاك، والثوري، وغيرهم في قوله: {فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ} أي: شقوق".

وقال البغوي في تفسيره (٨/ ١٧٦): "ومعناه: ما ترى يا ابن آدم في خلق الرحمن من اعوجاج واختلاف وتناقض، بل هي مستقيمة مستوية، وأصله من الفوت، وهو أن يفوت بعضها بعضًا لقلة استوائها {فَارْجِعِ الْبَصَرَ}: كرر النظر، معناه: انظر ثم ارجع {هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ} شقوق وصدوع".

وأما الدليل الثاني؛ فبطلانه من وجوه:

الأول: أن تخطئة القول بأن جميع ما خلقه الله إحسانٌ ليست بصحيحة، بل كل ما خلقه الله فهو إحسان، وما وجد فيه من خلاف ذلك فهو جزئي مغمور في جانب الإحسان، إذ أفعاله سبحانه - كما تقدم - كلها خير، والعقاب ونحو ذلك هو إحسان

في حقيقة الأمر، حتى للمعاقَب، كما قال الحسن في أهل النار: "لقد دخلوا النار وإنَّ حمده لفي قلوبهم؛ ما وجدوا عليه حجة ولا سبيلًا".

والعقاب الذي هو ظلم هو أن يعاقب الإنسان على عمل غيره، فأما عقوبته على فعله الاختياري وإنصاف المظلومين من الظالمين، فهو من كمال عدل الله تعالى وإحسانه، والعدل ممدوح.

الثاني: أن جهة إضافة أفعال العباد إلى الله سبحانه غير جهة إضافتها إلى العباد، فالأولى إضافة خلق وتقدير، والثانية إضافة فعل ومباشرة وكسب، فلا يلزم من إضافتها إلى الرب سبحانه خلقًا أن يتصف بما تضمنته من حكم - على ما تقدم في الرد المجمل -.

الثالث: أن خلق الله سبحانه لما خلقه من أفعال العباد القبيحة إنما هو لحكم عظيمة، يمدح الله سبحانه عليها، وبعدم خلقها تفوت هذه الحكم.

وأما الدليل الثالث؛ فكسابقه.

وكذا الدليل الرابع.

واحتجاج المعتزلة وسائر المتكلمين بالنقل لا يستقيم لهم لسببين:

الأول: أن ما هم عليه مناف لما جاء به النقل.

الثاني: أنهم ليسو من أهل العناية بالنقل، وبخاصة الأحاديث النبوية.

وأما ما احتجوا به من النظر، وهو باقي الأدلة:

فالدليل الخامس؛ وهو احتجاجهم بتوجه المدح والذم إلى أفعال العباد دون ما قام بهم من صفات خلقية، فباطل من وجهين:

الأول: أن متعلق المدح والذم هو الفعل والكسب، وخلقة الإنسان مما لا كسب له فيها، فلا يتوجهان إليه فيها، وأما أفعاله فهي كسبه وفعله، وأنتم أثبتم الفرق بينهما،

يوضحه:

الثاني: ما تقدم مرارًا من اختلاف الجهة بين الخلق والفعل، فأفعال العباد من جهة خلقها كأوصافهم الخلقية لا يتوجه إليها مدح ولا ذم.

والدليل السادس؛ وهو احتجاجهم بوجوب أفعال العباد بحسب دواعيهم وانتفائها بحسب صوارفهم، فلا حجة لهم فيه لوجوه:

الأول: أنه لا تلازم بين وقوع الفعل بحسب الداعي أو انتفائه بحسب الصارف وبين خلق الفعل، فلا يلزم من قيامي إذا أردت القيام وجلوسي إذا تعبت أني أنا الخالق لقيامي وجلوسي.

الثاني: أن فعل العبد قد يحصل بغير داعيه هو، بل بداعي غيره، كمن يقيم رجلًا ويجلسه، فقيامه وجلوسه كان بحسب داعي غيره وقصده، ولم يلزم من ذلك أن يكون الغير هو الخالق للقيام والجلوس.

الثالث: أن قصد الفاعل وداعيه من جملة الأسباب التي يخلق الله سبحانه بها الفعل، والسبب لا يستقل بوجود المسبَّب كما تقدم، وهذا السبب مخلوق لله سبحانه.

والدليل السابع؛ وهو احتجاجهم بكون العاقل لا يسيء إلى نفسه، وأن خلق أفعال العباد السيئة يقتضي إساءة للرب فاقتضى أن لا يكون خالقها، فباطل كذلك لاختلاف الجهة بين خلق أفعال العباد وكسبها كما تقدم.

وأما الدليل الثامن؛ وهو احتجاجهم بوجود الظلم في أفعال العباد، مما يستدعي تنزيه الرب عن خلقها، فباطل لما تقدم من اختلاف الجهة كذلك.

وهذان الدليلان - السابع والثامن - يردهما معًا أن الظلم والسوء في أفعال العباد إنما خلقهما الله سبحانه لحكمة كانا بها خيرًا ومصلحة، وما تضمناه من شرور فهو

مغمور في جانب هذه الحكمة[(١)].

وبعد تقريرهم هذا اختلفوا في جواز إطلاق خلق الإنسان لفعله على ثلاثة أقوال:

الأول: المنع من إطلاق ذلك لنهي الشرع عنه، مع أن معنى فاعل وخالق واحد.

قال القاضي كما في المحيط بالتكليف (١/ ٤٣٤): "أما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة؛ فغير جائزة على الإطلاق، وقد منع السمع من إطلاق لفظ الخالق في العبد، وإن كان من حيث اللغة لا يمتنع تسميته بذلك، وليس يمتنع أن يكون محدثًا".

الثاني: ضده، وهو جواز ذلك، لأن خالق معناه: مقدر، فمن وقع منه الخلق أطلق عليه خالق سواء كان قديمًا أو محدثًا.

الثالث: المنع لأن الخلق في الحقيقة هو الفعل لا بآلة ولا جارحة، والمخلوق يفعل بآلة وجارحة.

وأما القول الثاني وهو قول الجبرية، فقالت به طائفتان:

الجبرية الغلاة، وهم الجهمية؛ وذهبوا إلى أن العبد مجبور على فعله بالكلية وأنه لا اختيار له ولا قدرة ولا مشيئة، بل هو كالريشة في مهب الريح، وهو مضطر إلى أفعاله اضطرارًا.

الجبرية المتوسطة، وهم الأشاعرة؛ الذين يقولون إن الله سبحانه خالق أفعال العباد، وأن العبد كاسب لفعله، فالله خالق للفعل، والعبد كاسب له.

---

(١) وهذا التقرير عند المعتزلة هو للفعل المباشر، إذ الأفعال عندهم قسمان: أفعال مباشرة، وأفعال متولدة، ومثال الأفعال المتولدة: تدحرج الحجر الحادث عن رميه، والألم الحادث عند الضرب ونحو ذلك، وهذا القسم اختلفوا فيه فيما بينهم اختلافًا كثيرًا، ما بين قائل إنه لا محدث لها، وما بين قائل إنها طبعية، وجمهورهم على أنها قسمان: ما تولد من فعل الحي، فهذا فعله، وما تولد من فعل غير الحي ففيه خلاف بينهم. انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة (١٨٤ - ١٨٩).

ثم اختلفوا اختلافًا عظيمًا في تفسير هذا الكسب، واضطربوا في تقريره اضطرابًا شديدًا، وأقوالهم ترجع إلى قولين اثنين:

القول الأول: وهو الذي عليه جمهور الأشاعرة - واستقر عليه قول أبي الحسن - أن الكسب هو اقتران عادي بين القدرة المحدثة والفعل، وأنه لا أثر للقدرة أبدًا.

قال السنوسي كما في السنوسية مع شرحها (١٨٨ - ١٨٩): "وعن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير: عبَّر أهل السنة بالكسب، وهو متعلق التكليف الشرعي، وأمارة على الثواب والعقاب".

وقال أيضًا (١٩٧ - ١٩٨): "مذهب أهل الحق - على ما سبق - أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في شيء من الممكنات، وهي تتعلق بمقدورها تعلقًا من غير تأثير، بل نسبته إليها كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا يؤثر فيه".

وقال الجرجاني في شرح المواقف (٨/ ١٦): "والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًّا له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري".

وقال في المواقف (٣١١) - شارحًا لقول الإيجي: "المقصد الأول: في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها" -: "ليس لقدرة العباد تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما فيكون الفعل مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد".

وقال الآمدي في غاية المرام (١٨٢): "وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلًا".

وقال الدردير في شرح الخريدة البهية (٦١): "فلا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية، كالحركات والسكنات والقيام والقعود ونحو ذلك، بل جميع ذلك مخلوق له سبحانه وتعالى بدون واسطة، كما أن قدرتنا مخلوقة له تعالى".

لذلك فقد فُسِّر الكسب عند هؤلاء بتفسيرين:

أولهما: ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به، بل ومن غير صحة مشاركته - إذ لا تأثير له - وإنما هو مجرد المقارنة.

الثاني: ما يقع به المقدور في محل قدرته.

القول الثاني: وهو قول من يثبت للقدرة الحادثة أثرًا، واختلفوا في تفسير التأثير - بعد اتفاقهم على نفي التأثير الذي يثبته أهل السنة على ما تقدم - على أقوال منها:

قول الباقلاني: فقد ذهب إلى أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين، على أن تتعلق قدرة الرب سبحانه بأصل الفعل، والقدرة الحادثة بصفته التي لا يجوز أن توصف بها قدرة الرب سبحانه، ومثال ذلك لطم اليتيم تأديبًا وإيذاءً، فذات اللطم في كلا الحالين واقع بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره.

قال الباقلاني في الإنصاف (٤٣ - ٤٤): "ويجب أن يُعلم أن العبد له كسب وليس مجبورًا، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية، لأنه تعالى قال: {لَهَا مَا كَسَبَتْ} يعني: من ثواب طاعة، {وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨٦] يعني: من عقاب معصية. . . فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد إنه خالق".

وقوله هذا يؤول في حقيقة الأمر إلى إنكار تأثير قدرة العبد، لأن الثواب والعقاب

والطاعة والمعصية أوصاف شرعية لا علاقة لها بأصل الفعل، والبحث هنا في الناحية الكونية لأفعال العباد، فليس ورود الشرع بحرمة الفعل أو كونه طاعة أو معصية ونحو ذلك مؤثِّرًا في المسألة.

فما قاله ليس ببعيد عن قول أبي الحسن، فهو يتفق معه في المعنى وإن خالفه في اللفظ.

ويكفي في بطلان هذا القول عدم الدليل عليه، وكونه قولًا محدثًا.

قول أبي المعالي الجويني: فقد ذهب إلى إثبات تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا على وجه الإحداث والخلق؛ إذ نفي هذه القدرة يأباه العقل والحس، وإثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلًا، وأما إثبات في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضًا عدم الاستقلال.

وهذا القول قرره في "العقيدة النظامية" (٥٤) بكلام طويل، قال في آخره: "وقد أطلت أنفاسي قليلًا، ولكن - حرس الله مولانا[1] - لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان - وحق القائم على كل نفس بما كسبت - أحب إلي من ملك الدنيا بحذافيرها أطول أمدها".

وكان قبل ذلك يؤيد المشهور من مذهب الأشاعرة من نفي تأثير القدرة الحادثة، كما في كتاب الإرشاد.

وما ذهب إليه - فيما قرره - موافق لمذهب السلف في الجملة، وهو توسط

(١) يقصد الوزير نظام الملك الذي صنف له الكتاب الذي اجتُزئت منه هذه العقيدة.

حسن، وإن كان فيما قرره ما لا يوافق عليه.

قول الغزالي: فقد ذهب إلى إثبات مقدور بين قادرين، وأن الفعل يقع بمجموع القدرتين على فعل واحد، وكلاهما مؤثر فيه.

قال في الاقتصاد في الاعتقاد (٩٠): "وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما؛ فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال".

والقول بمقدور بين قادرين بهذا المعنى - كما سيأتي - باطل، ولا يسعفه أن يحمل قوله على تأثير القدرة الحادثة على وجه السببية، إذ هو - والأشاعرة - منكرون للأسباب.

وقد استدل جمهور الأشاعرة - القائلون بنفي تأثير القدرة المحدثة - لمذهبهم بأدلة منها:

الدليل الأول: الآيات التي فيها إثبات خلق الله سبحانه لكل شيء، كقوله تعالى: {ذَٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ} [الأنعام: ١٠٢] فتضمنت الآية تفرد الباري بخلق كل مخلوق، والاستدلال بها يعتضد بكونها في سياق التمدح، فاقتضى اختصاصه بها، وقوله تعالى: {أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الرعد: ١٦]، قالوا هي نص في محل النزاع.

الدليل الثاني: قوله تعالى: {وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات: ٩٦]، سواء كانت (ما) مصدرية أو موصولة.

الدليل الثالث: ما دل على أن الله سبحانه يجعل العبد مسلمًا ومصليًا، كقوله تعالى: {رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ} [البقرة: ١٢٨]، وقوله

تعالى: {رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي} [إبراهيم: ٤٠].

الدليل الرابع: قوله تعالى: {فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} [الأنفال: ١٧]، قالوا: نفى عنهم القتل وأثبته لنفسه، ونفى عن نبيه الرمي وأثبته لنفسه.

الدليل الخامس: دليل التمانع المشهور، وتقريره أنه لو كانت قدرة العبد مؤثرة؛ وأراد تحريك جسم في وقت وأراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت، فإما أن يقع المرادان جميعًا وهو ظاهر الاستحالة، أو لا يقع شيء منهما وهو أيضًا محال، وإما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت.

الدليل السادس: أن فعل العبد مقدور لله، فلو كان مقدورًا كذلك للعبد للزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، والقول بمقدور بين قادرين، وهو ممتنع.

الدليل السابع: أن الفعل المتقن لا يصدر إلا عن عالم محيط بالفعل، فلو كانت أفعال العبد مخلوقة له لوجب أن يكون عالمًا بها، وهذا منتف، للقطع بعدم إحاطته بعلمها، ولصدور أفعال عن النائم والغافل.

الدليل الثامن: أنه لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالإيجاد والاختراع؛ لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود، من حيث إن الوجود قضية واحدة لا يختلف وإن اختلفت محاله وجهاته، والقول بجواز تأثيرها في إيجاد كل موجود باطل بالمشاهدة، فوجب بطلان تأثيرها في فرد من أفراده.

هذه أبرز أدلتهم، وبيان بطلانها من وجهين: مجمل، وقد تقدم في الرد على أقرانهم المعتزلة ومفصل على كل دليل بدليله.

أما الدليل الأول؛ فالاستدلال به على خلق أفعال العباد صحيح، لكن ليس فيه ما

يدل ما ذهبوا إليه من نفي القدرة والاختيار عن العبد، ففرق بين كون العبد فاعلًا لفعله، له قدرة واختيار فيه، وبين كونه خالقًا له.

وأما الدليل الثاني، فلا ريب في دلالة هذه الآية على خلق أفعال العباد، لكن ليس فيها ما يدل على انتفاء قدرتهم واختيارهم، بل فيها ما يثبت ذلك، وهو إضافة الفعل إليهم، فأفعالهم مضافة إليهم اكتسابًا وفعلًا ومباشرة، ومضافة إلى الرب سبحانه خلقًا وتقديرًا.

وأما الدليل الثالث؛ فهو كذلك حق في نفسه، لكنه لا يدل على نفي قدرة العبد واختياره، بل يدل عليها، إذ فيه ثبوت كون العبد فاعلًا لفعله من صلاة وصيام وإيمان وكفر، وهذا كاف في الدلالة على المقصود.

وبالجملة فما يذكره الجبرية من أدلة على خلق أفعال العباد فهو حق، لكن إنما يتوجه على القدرية الذين ينفون خلق الرب سبحانه لأفعال العباد.

ثم القرآن دل في مواطن كثيرة على ثبوت قدرة العبد على فعله وثبوت اختياره - كما تقدم -.

وأما الدليل الرابع؛ فقد جعل أصلًا للقول بالجبر، ولا يصح الاستدلال به على ذلك، فإنه خطاب للمؤمنين في وقعة بدر، فقوله لهم: {فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ} لأن الملائكة جنود الله كانت تقاتل معهم، فلم ينفرد المسلمون بقتلتهم بل قتلهم الملائكة.

وقوله لنبيه {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} لأن الرمي المثبت غير الرمي المنفي؛ لأنه أثبت ونفى؛ والمثبت لا بد أن يكون غير المنفي، فإنه أثبت لنبيه رميًا بقوله: {إِذْ رَمَيْتَ}، ونفى عنه رميًا بقوله: {وَمَا رَمَيْتَ}، والرمي المثبت هو ما فعله النبي ﷺ وهو حذف الحصى في وجوه المشركين، والرمي المنفي هو إيصال

الحصى إلى وجوه المشركين، فأضاف إليه ﷺ ما هو مقدور له وفي محل قدرته وهو ابتداء الرمي، ونفى عنه ما لا يقدر عليه إلا هو، وهو إيصال الحصى إلى وجوه الكفار، ولو صح الاستدلال بهذه الآية لصح أن يقال: وما صليت إذ صليت ولكن الله صلى، وما أكلت إذ أكلت ولكن الله أكل ونحو ذلك مما يعلم بطلانه ضرورة.

فوجه الإشارة بالآية أنه سبحانه أقام أسبابًا ظاهرة كدفع المشركين، وتولى دفعهم وإهلاكهم بأسباب باطنة غير الأسباب التي تظهر للناس، فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والنصرة مضافًا إليه.

وأما الدليل الخامس؛ فلا ريب في صحة دليل التمانع على إفراد الله سبحانه بالخلق والإيجاد، لكن ذلك لا يمنع من ثبوت تأثير لقدرة العبد واختياره كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، وهذا الدليل إنما يتوجه إذا قيل إن تأثير قدرة الله مكافئ لتأثير قدرة العبد، وهذا لا يقوله أحد.

وأما الدليل السادس؛ فهو ثمرة الدليل الرابع، وهو تلبيس وتضليل، إذ القول باجتماع مؤثرين على أثر إن أريد به استقلال كل منهما بالتأثير فباطل، وإن أريد به أن لأحدهما تأثير بالإيجاد والخلق، وللآخر تأثير من جنس تأثير السبب في مسببه، فليس بباطل.

ففعل العبد يضاف إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء سبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير.

فالتعبير عن ذلك بمقدور بين قادرين أو اجتماع مؤثرين فيه تلبيس من جهة إيهامه تكافؤ قدرة الرب وقدرة العبد.

وأما الدليل السابع؛ فلا ريب أن من العلم ما هو سبب في وجود المعلوم، وبدونه

لا يوجد، لكن ليس كل علم شرط في ذلك، وضابط هذا العلم هو علم الفاعل المختار بما يريد أن يفعله؛ وهذا علم جملي ليس بتفصيلي، كمن أراد أن يصنع بابًا، فلا بد له من العلم بما يتوقف صنع الباب عليه من وجوب وجود خشب، وكونه مستو، ووجود مسامير ومطرقة ونحو ذلك، وهذا القدر من العلم كاف في وجود الفعل، ولا يلزم العلم بالتفاصيل من ذلك كنوع الخشب ومن أي شجر قطع، ومن أي غابة، ومن قطعه، وكم بقي حتى يبس، ومن صنع المسامير، ومن صنع المطرقة، ونحو ذلك.

وأما الاستدلال على ذلك بأفعال النائم والساهي، فباطل كذلك، أما النائم فلأن أفعاله في الحقيقة ضرورية له غير مكتسبة، كحركة المرتعش.

وأما الساهي؛ فهو قادر على الفعل، وله علم وتصور إرادة، وإنما حصل في حقه غياب الشعور بالإرادة لانشغال محل التصور منه بشيء آخر منعه من الشعور بالإرادة فعملت عملها وهي غير مشعور بها، إذ الفعل الاختياري يستلزم الشعور بالفعل في الجملة وأما الشعور به على التفصيل فلا يستلزمه.

وأما الدليل الثامن؛ فمن أعجب العجب، وأغرب ما يكون من الاستدلال، ومضمونه أنه لا يقدر على شيء من الموجودات إلا من يقدر على كل شيء، وهذا مضاد للعقل والشاهد، وهو منتقض بما أثبتوه من كسب للعبد، إذ يلزم من كون العبد كاسبًا لفعله أن يكون كاسبًا لكل موجود، وهذا ما لا يقولون به، وهو باطل بداهة.

وبهذا يتبين بطلان قول القدرية والجبرية في أفعال العباد. انتهى من كتاب القواعد الكلية في باب القدر.

(باب الأمر يستلزم الإرادة الشرعية لا الكونية)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٢/ ٤١٢): "فإن التحقيق أنه [أي الأمر الشرعي] غير مستلزم للإرادة الكونية القدرية، وإن كان مستلزمًا للإرادة الدينية الشرعية".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (٢/ ٧٦٨): "والصواب أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية؛ فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعًا ودينًا، وقد يأمر بما لا يريده كونًا وقدرًا".

وقال الشاطبي في الموافقات (٣/ ٣٦٩ - ٣٧١): "الأمر والنهي يستلزم طلبًا وإرادة من الآمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلبا لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه، ومع هذا؛ ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

أحدهما: الإرادة الخَلْقية القدرية المتعلقة بكل مراد؛ فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، أو تقول: وما لم يرد أن يكون؛ فلا سبيل إلى كونه.

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله جَلَّ أمر العباد بما أمرهم به؛ فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك؛ فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مرادًا، وإلا لم يكن إلزامًا ولا تصور له معنى مفهوم. . . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر؛ فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني؛ فلا يأمر

إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد".

وقد تضمنت هذه القاعدة جزئيتين، وقد دل على كل منهما الكتاب والسنة.

أما الجزئية الأولى وهي: استلزام الأمر للإرادة الشرعية، فدلالة النصوص عليها من وجوه:

الأول: النصوص التي دلت على إرادة الله سبحانه وتعالى لشيء، مع إخباره سبحانه وتعالى في موضع آخر أنه يحبه، ووجه دلالته أن هذا المراد قد أمر الله سبحانه به.

كقوله تعالى: {وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ} [النساء: ٢٧]، وقوله تعالى: {وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ} [المائدة: ٦]، مع قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} [البقرة: ٢٢٢]، فأخبر سبحانه وتعالى أنه يريد لعباده التوبة والتطهر، مع إخباره في الآية الأخرى أنه يحب ذلك.

الثاني: النصوص التي دلت على أمر الله ﷻ بشيء، مع إخباره سبحانه وتعالى أنه يحبه.

كقوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} [البقرة: ٢٢٢]، فأمر بالتطهر، ثم أخبر بأنه يحبه.

وقوله تعالى: {وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [المائدة: ٤٢]، فأمره بالقسط في الحكم، ثم أخبر أنه يحب المقسطين.

وقوله تعالى: {وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} [البقرة: ١٩٥]، فأمر بالإحسان وأخبر أنه يحب أهله.

الثالث: النصوص التي دلت على نهي الله سبحانه وتعالى عن شيء، مع إخباره

سبحانه وتعالى أنه لا يحب فاعله.

كقوله تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} [البقرة: ١٩٠]، فنهى عن الاعتداء وأخبر أنه لا يحب المعتدين.

وقوله تعالى: {وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [الأنعام: ١٤١]،

وقوله تعالى: {وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ} [الأنفال: ٥٨]، فأمر بعدم الخيانة، وأخبر أنه لا يحب الخائنين.

وأما الجزئية الثانية وهي: عدم استلزام الأمر للإرادة الكونية، فدلالة النصوص عليها من وجوه كذلك:

الأول: النصوص الدالة على أن الله سبحانه وتعالى لا يحب الكفر والفساد ونحوهما من الشرور، ولا يرتضيهما ولا يحب أهلهما.

كقوله تعالى: {فَإِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ} [آل عمران: ٣٢]، {وَاللهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ} [آل عمران: ٥٧]، {وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ} [البقرة: ٢٠٥]، {وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} [الزمر: ٧]، {فَإِنَّ اللهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [التوبة: ٩٦].

ووجه دلالة هذه النصوص أن الشرور التي وقعت إنما وقعت بمشيئة الله وإرادته، ولولا أن الله أراد وقوعها لما وقعت، وقد أخبر سبحانه وتعالى أنه يكرهها، وكراهيته لها تنافي أمره بها؛ فدل على أنه لا تلازم بين وقوعها وبين أمر الله بها.

الثاني: النصوص الدالة على إرادة الله ﷻ لشيء، مع إخباره أنه لا يحبه.

وهذا في الكتاب والسنة كثير، كإرادته ﷻ ظهور الدجال ويأجوج ومأجوج، مع إخباره أنهم كفار وفتنة ونحو ذلك.

الثالث: النصوص الدالة على نهي الله عن شيء مع إخباره أنه يقع بمشيئته. .

كالنهي عن عبادة الأوثان والشرك بالله سبحانه وتعالى في آيات وأحاديث أكثر

من أن تحصى، مع الإخبار بوقوع ذلك في الأمة، فضلًا عن وقوعه في الأمم الأخرى قبل البعثة وحالها وبعدها.

كقوله ﷺ في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا يذهب الليل والنهار حتى تُعبد اللات والعُزَّى)، فقلت: يا رسول الله، إن كنت لأظن حين أنزل الله: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ} [التوبة: ٣٣] أن ذلك تامًّا! قال: (إنه سيكون من ذلك ما شاء الله، ثم يبعث الله ريحًا طيبة فتَوَفَّى كل من في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، فيبقى من لا خير فيه؛ فيرجعون إلى دين آبائهم)[1].

* **شرح القاعدة**.

البحث في هذه القاعدة في مسألة مهمة من مسائل القدر، وهي مسألة الأمر واستلزامه الإرادة، وهذا الأصل مما فارق فيه المخالفون أهل السنة في باب القدر.

وقبل الكلام على هذه القاعدة لا بد من بيان خمس مقدمات:

المقدمة الأولى: معنى الإرادة.

الإرادة في الشرع نوعان، ولكل نوع منهما أحكام، وبينهما اجتماع وافتراق.

النوع الأول: إرادة كونية، وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث، وهي المقارنة للقضاء والقدر والخلق والقدرة، وهي التي يقال فيها: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

وتسمى: الإرادة الخلقية القدرية، وهي متعلقة بربوبيته سبحانه وتعالى.

ومن أحكامها:

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى تَعبد دَوْسٌ ذا الخلصة (٤/ ٢٢٣٠) ح (٢٩٠٧).

- أنها مستلزمة لوقوع المراد؛ فلا يمكن أن تتخلف.

- أنها غير ملازمة للمحبة؛ فقد تكون مما يحبه الله سبحانه، وقد تكون مما لا يحبه.

ومن أمثلتها:

قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ} [البقرة: ٢٥٣]، وقوله تعالى: {وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ} [هود: ٣٤]، وقوله تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [يس: ٨٢]، وقوله تعالى: {فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ} [الكهف: ٨٢]، وقوله تعالى: {يُرِيدُ اللهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ} [آل عمران: ١٧٦].

وكل آية في كتاب الله سبحانه وتعالى ذكر فيها مشيئته سبحانه وتعالى فهي مثال على هذه الإرادة، لأن المشيئة مرادفة للإرادة الكونية.

وقول النبي ﷺ: (إن الله ﷻ إذا أراد رحمة أمة من عباده قبض نبيها قبلها فجعله لها فرطًا وسلفًا بين يديها، وإذا أراد هلكة أمة عذبها ونبيها حي، فأهلكها وهو ينظر، فأقر عينه بهلكتها حين كذبوه وعصوا أمره)[١].

وقول النبي ﷺ: (وكل الله بالرحم ملكًا فيقول: أي رب نطفة، أي رب علقة، أي رب مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقها قال: أي رب، أذكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ فما الرزق فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه)[٢].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الفضائل، باب إذا أراد الله تعالى رحمة أمة قبض نبيها قبلها (٤/ ١٧٩١) ح (٢٢٨٨) من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب القدر (٨/ ١٢٢) ح (٦٥٩٥)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه. . . (٤/ ٢٠٣٨) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وقول النبي ﷺ: (إن ثلاثة في بني إسرائيل أراد الله أن يبتليهم. . .) الحديث[1].

النوع الثاني: إرادة شرعية، وهي المتضمنة للمحبة والرضا، وهي المقارنة للأمر والنهي والحب والبغض والرضا والغضب.

وتسمى: الإرادة الدينية الأمرية، وهي متعلقة بإلهيَّته المتضمنة لربوبيته ﷻ.

ومن أحكامها:

- أنها غير مستلزمة لوقوع المراد، إلا أن تتعلق بالإرادة الكونية.

- أنها ملازمة للمحبة؛ فكل ما أراده الله شرعًا فهو يحبه.

ومن أمثلتها:

قوله تعالى: {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: {يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٢٦) وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا (٢٧) يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ} [النساء: ٢٦ - ٢٨]، وقوله تعالى: {وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ} [المائدة: ٦].

وهاتان الإرادتان تجتمعان فيما وقع في الوجود مما أراده الله سبحانه وتعالى شرعًا، كإيمان أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ فالله سبحانه وتعالى أراد الإيمان منهما شرعًا، وأراده كونًا فوقع.

وتنفرد الكونية فيما وقع في الوجود مما لا يريده الله شرعًا، إما لكونه لا يريده ولا يريد خلافه كالمباحات من أكل وقيام وسفر، أو لكونه يريد خلافه كالكفر

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأيمان والنذور، باب لا يقول ما شاء الله وشئت وهل يقول أنا بالله ثم بك (٨/ ١٣٣) ح (٦٦٥٣)، ومسلم: كتاب الزهد والرقائق (٤/ ٢٢٧٥) ح (٢٩٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والمعاصي.

وتنفرد الشرعية فيما لم يقع مما أراده الله سبحانه وتعالى شرعًا ودينًا، كإيمان فرعون وأبي جهل.

وتتخلف كلتا الإرادتين فيما لم يقع مما لم يرده الله شرعًا.

المقدمة الثانية: الإرادة صفة لله ﷻ، وهي ذاتية فعلية باعتبارين، فهي قديمة النوع حادثة الآحاد.

المقدمة الثالثة: أن المراد بالأمر هنا: الأمر الشرعي الذي هو المراد الشرعي، إذ أن الأمر -كالإرادة- قسمان:

أمر كوني، وهو المتعلق بخلقه وقدره، وهو المطابق للإرادة الكونية.

وأمر شرعي، وهو ما شرعه على ألسنة أنبيائه ورسله، وهو المطابق للإرادة الشرعية.

فالأمر الشرعي هو الذي يستلزم الإرادة الشرعية دون الكونية، وأما الأمر القدري فإنه يستلزم الإرادتين أو الكونية وحدها، ولا يستلزم الإرادة الشرعية وحدها.

المقدمة الرابعة: أن الإرادة الشرعية متعلقة بأفعال المكلفين.

يُقصد بالإرادة الشرعية ما يُقصد بالحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فهي أوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه لعباده على ألسنة رسله صلوات الله وسلامه عليهم.

فالمراد الشرعي هو الحكم الشرعي سواء بسواء لا فرق.

وأما الإرادة المتعلقة بفعله ﷻ فلها شأن آخر، وتلك هي الإرادة الكونية.

وحينئذ فالفرق ثابت بين إرادته سبحانه وتعالى من نفسه أن يفعل، وبين إرادته

من عبده أن يفعل -كما سيأتي-.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عقب تقسيمه للإرادة وبيان استلزامها للمحبة: "هذا ما إذا تعلقت الإرادة بأفعال العباد، وأما إذا تعلقت بأفعال الله فإنها لا تنقسم، بل كل ما أراده من أفعاله فهو محبوب مرضي له، ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته".

المقدمة الخامسة: المراد الشرعي هو الدين كله، الشرائع والعقائد.

إذا تبين أن الإرادة الشرعية هي الحكم الشرعي؛ فينبغي أن يعلم أن هذا شامل لعقائد الدين وشرائعه، إذ أن أولى ما يدخل في الأوامر والنواهي: أصول الدين، فالتوحيد - الذي هو أساس الدين، ومضمون رسالة النبيين، ومقصود خلق الثقلين - هو أعظم مأمور به، ونقيضه أعظم منهي عنه.

والأوامر مرادٌ لله سبحانه وتعالى من العبد فعلها، والنواهي مرادٌ له سبحانه وتعالى من العبد تركها.

وهذه القاعدة تتضمن مسألتين:

المسألة الأولى: أن الأمر الشرعي يستلزم الإرادة الشرعية التي هي المحبة، بمعنى أن كل ما أمر الله به في الشرع فإنه يحبه، ولا يمكن أن يكون شيء من أوامره الشرعية مبغوضًا له.

وبالمقابل؛ فكل ما نهى عنه في الشرع فإنه يبغضه ولا يحبه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والرب سبحانه إذا أمر بشيء فقد أحبه ورضيه وأراده إرادة دينية، وهو لا يحب شيئًا إلا ووجوده خيرٌ من عدمه، وما نهى عنه فقد أبغضه وكرهه وهو لا يبغض شيئًا إلا وعدمه خير من وجوده".

والمحبة التي يستلزمها الأمر هي محبة لذات الأمر ولما يؤدي إليه، فنفس التوحيد ونفس الصلاة ونفس ترك الشرك محبوب ذاتي له ﷻ، أي من حيث هو أمر

هو محبوب لله سبحانه وتعالى.

ويدل عليه -إضافةً إلى ما تقدم- أمور:

الأول: أن الله سبحانه وتعالى موصوف بالكمال، ومن كماله أنه لا يأمر إلا بخير، ولا يأمر بالشر مطلقًا، والخير محبوب له سبحانه وتعالى، فأمره سبحانه وتعالى محبوب له مَرْضي.

الثاني: أن أوامر الله الشرعية هي وحيه وكلامه، وهما من صفاته ﷻ، وصفاته ومقتضياتها محبوبة له سبحانه وتعالى، فتكون أوامره الشرعية محبوبة له سبحانه وتعالى.

الثالث: أن الأحكام الشرعية معللة بحكم، وهذه الحكم مرجعها إلى حكمة كُلِّية هي المحبة - كما تقدم -، لذا فالله سبحانه وتعالى لم يشرع حكمًا إلا وهو يحبه.

المسألة الثانية: أنه لا تلازم بين الأمر الشرعي والإرادة الكونية، بمعنى أنه لا يلزم من أمر الله سبحانه وتعالى لعباده بأمر أن يكون هذا الأمر مراد الوقوع لله سبحانه وتعالى، بل قد يقع وقد لا يقع.

كما أنه لا يلزم من وقوع الشيء أن يكون محبوبًا لله سبحانه وتعالى مرادًا له شرعا، بل يخلق الله سبحانه وتعالى ما يحبه وما لا يحبه، فالله خالق كل شيء، وكل ما خلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير ومحبوب له ﷻ.

فالمراد نوعان:

مراد لذاته: وهو المحبوب لنفسه المرضي.

ومراد لغيره: وهو ما كان مبغوضًا بالنظر إلى ذاته، لكنه محبوب مراد لكونه وسيلة إلى المراد المحبوب لذاته.

وقد سبق في مبحث الحكمة ما يبين هذا.

ومما يدل على هذه المسألة: واقع الأمر، إذ أن كثيرًا مما أمر الله سبحانه وتعالى به لم يقع، بل وقع خلافه، فالله أمر بالإيمان والتقوى وحسن الجوار وكف الأذى وترك المعاصي وغير ذلك، والذين وقع منهم ذلك هم الأقلون، كما قال تعالى: {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} [يوسف: ١٠٣]، وقال تعالى: {وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ} [الأنعام: ١١٦].

ومما يوضح هاتين المسألتين: ثبوت الفرق بين إرادته ﷻ من نفسه أن يفعل، وبين إرادته من عبده أن يفعل؛ فالأولى الإرادة المتعلقة بفعله سبحانه وتعالى، والثانية هي الإرادة المتعلقة بفعل العبد، والأولى هي الكونية، والثانية هي الشرعية.

وهذا الفرق معلوم ببدائه العقول، إذ ليس كل ما يأمر به الإنسان غيره يكون مرادًا له، بل قد يكون خلافه هو المراد له لاختلاف الجهة، كأمر الرجل غيره بخطبة امرأة نصحًا له، مع إضماره في نفسه إرادة خطبتها.

وإذا أمكن هذا في حق المخلوق فإمكانه في حق الخالق أولى وأحرى.

فالله ﷻ إذا أمر العبد بأمر فقد يريد إعانته وقد لا يريد، مع كونه سبحانه وتعالى مريدًا منه الفعل.

بيانه أن الله ﷻ أمر عباده على ألسنة أنبيائه ورسله بما ينفعهم، ونهاهم عما يضرهم، فأراد منهم امتثال الأمر وترك المنهي، ثم منهم من أراد الله ﷻ خلق فعله وجعله فاعلًا، فوقع منه الامتثال والترك، ومنهم من لم يرد خلق فعله فلم يقع منه ذلك - مع كونه مريدًا له، حكمةً منه سبحانه وتعالى، ولا يلزم من كون الأمر بالشيء حكمة أن يكون وقوع الامتثال من المأمور حكمة، بل قد تكون الحكمة في عدم الامتثال.

مثال ذلك قوله تعالى: {وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ

انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ (٤٦) لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ} [التوبة: ٤٦، ٤٧]، بعد أمره لهم بالنفير بقوله: {انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ} [التوبة: ٤١]، فأخبر أنه أمرهم بالخروج وأراده منهم شرعًا، ثم أخبر بتثبيطه لهم عنه لكرهه له منهم، ثم أخبر بالحكمة التي اقتضت ذلك وهي أن في خروجهم ضررًا على المؤمنين.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: "ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته، فإن أفعاله خير كلها وعدل ومصلحة وحكمة لا شر فيها بوجه من الوجوه، وأما مفعولاته فهي مورد الانقسام. . . وعلى هذا فها هنا إرادتان ومرادان: إرادة أن يفعل ومرادها فعله القائم به وإرادة أن يفعل عبده ومرادها مفعوله المنفصل عنه، وليسا بمتلازمين".

ومما ذكره أهل العلم في الدلالة على هذه القاعدة: اتفاق الفقهاء على أن الحالف لو قال في يمينه: والله لأفعلن كذا ثم قال إن شاء الله، ولم يفعل ما حلف عليه أنه لا يحنث وإن كان ما حلف عليه واجبًا أو مستحبًا، ولو قال: إن أحب الله بدل إن شاء الله؛ حنث إذا كان مشروعًا وجوبًا أو استحبابًا.

فالحاصل أن أمر الله الشرعي يستلزم محبته ورضاه -اللذين هما إرادته الشرعية-، ولا يستلزم خلقه وتكوينه - اللذين هما الإرادة الكونية -، والله أعلم.

* **المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

خالف في هذه القاعدة كل من القدرية والجبرية، بعد اتفاقهم على أمرين:

- نفي القسمة في الإرادة إلى كونية وشرعية.
- وأن المراد بالإرادة المحبة.

فذهب القدرية إلى أن الأمر يستلزم الإرادة، بل الإرادة هي نفس الرضا والمحبة،

فكل ما أمر الله به فقد أراده، وكل ما أراده فقد أمر به وأحبه.

وذلك أن الإرادة عندهم مرادفة للمحبة، ولذلك فإن ما حدث من الأفعال التي لا يحبها الله سبحانه كالكفر والفساد والمعاصي؛ فإنها إنما تحدث بغير إرادته سبحانه.

وبناء على ذلك فإنه سبحانه لا يريد الكفر ولا الفساد ولا المعاصي، وأن ما يحدث من ذلك إنما يحدث بدون إرادته ومشيئته، وإنما قالوا بعدم مشيئته للأعمال الصالحة والمباحات طردًا للأصل؛ إذ كلها من باب واحد.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٤٦٤): "وأحد ما يدل على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي؛ هو أنه لو كان مريدًا لها لوجب أن يكون محبًّا لها وراضيًا بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أو رضيت، وبين أن يقول: أردت، حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعُد متناقضًا".

فالإرادة والمحبة والرضا - عندهم - متفقة في المعنى حقيقة.

وقال أيضًا في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٥١): "فصل في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة".

وقال أيضًا في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٥٤): "فثبت بهذه الجملة أن كل من جازت عليه الإرادة جازت عليه المحبة، وأنه تعالى إذا صح كونه مريدًا فيجب أن يكون محبًّا، وكل ما صح أن يريده صح أن يحبه، وكل ما أوجب قبح محبته؛ أوجب قبح إرادته، فأما الرضا فهو إرادة الشيء، وإن كان لا يسمى بذلك إلا إذا وجد المراد".

وقال أيضًا المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٢١٦): "وقد بينا من قبل أن

المحبة والرضا والاختيار ترجع إلى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أراد من فعله؛ يحبه ويرضاه ويختاره لنا ويشاؤه، وما لا يريده ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه، فهذا جملة ما نذهب إليه".

فالأمر عندهم ملازم للإرادة، وهي شرط فيه، فمتى انتفت الإرادة عن شيء لم يكن مأمورًا به، ومتى أمر بشيء كان مرادًا له، فالله سبحانه - عندهم - لا يأمر إلا بما يريد، وبناءً على ذلك نفوا إفادة صيغة الأمر للأمر بمجردها إلا إذا اقترنت بإرادة الآمر فعل الأمر من المأمور.

قال القاضي عبد الجبار المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٧/ ١٠٧): "وقد بينا فيما تقدم أنه إنما يكون أمرًا بإرادة المأمور به، وأنه لا بد من ذلك في كونه أمرًا، ولا بد أيضًا من أن يريد الآمر إحداث الأمر خطابًا للمأمور".

وقال أيضًا المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٢٢٣): "إن الأمر لا يكون أمرًا لصورته ولا لسائر أحواله، وإنما يكون أمرًا لإرادة الآمر من الأمور ما أمره به".

وما لم يقع مما أمر الله سبحانه به كإيمان المشركين؛ فإنه محبوب لله سبحانه مراد كالذي وقع، لكنه لم يقع لأن المشركين اختاروا خلافه، فلم يخرج بعدم وقوعه عن كونه مرادًا لله تعالى.

ولذلك يجب أن يعلم أن البحث في كلام المعتزلة في هذه المسألة هو في الإرادة المتعلقة بأفعال المكلفين، أو بالتشريع، لا الإرادة المتعلقة بالخلق، وذلك أن أفعال العباد عندهم غير مخلوقة فلا يدخلها هذا النوع من الإرادة.

فالإرادة - على عمومها - عند المعتزلة نوعان:

النوع الأول: إرادة حتم وجبر وقسر، وهي إرادة الله سبحانه في خلق السموات والأرض وما بينهما من الخلق، فجاء خلقه كما أراد لم يمتنع منه شيء، وهذه الإرادة

ملازمة للخلق والتكوين، فإذا أراد شيئًا كوَّنه، وإذا كونه فقد أراده.

النوع الثاني: إرادة تخيير وتحذير معها تمكين وتفويض، وهي إرادته سبحانه من خلقه ما أمرهم به، لأنه لو أراد منهم ما أمرهم به على معنى الإرادة الأول لما استطاعوا الخروج عن المأمور كما لا يستطيعون التحول من صورتهم الخَلقية إلى صورة غيرهم.

فالمراد بالبحث النوع الثاني لا الأول، فالإرادة الكونية غير داخلة في أفعال العباد أصلًا، لكونها - أي أفعال العباد - غير مخلوقة له سبحانه - بزعمهم -.

ولم أقف في كلام المعتزلة على استدلال لهم على ترادف الإرادة والمحبة على وجه الخصوص، وإنما توسعوا في الاستدلال على إرادة الرب سبحانه للطاعات بمعنى محبتها، وعدم إرادته للقبائح، بمعنى عدم محبتها، فقد ذكر عبد الجبار ثلاثة عشر دليلًا على ذلك تحت: "فصل في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغَّب فيه من العبادات، ولا يريد شيئًا من القبائح بل يكرهها" من المغني، وهذه الأدلة متضمنة الدلالة على ترادف المحبة والإرادة.

وكذلك استدلوا على اشتراط الإرادة في الأمر.

وهذا القدر من قول المعتزلة - أن الأمر مستلزم للمحبة - صحيح موافق لقول السلف، ومخالفتهم إنما هي في إنكار الإرادة الكونية المتعلقة بأفعال العباد، فالله عندهم لم يرد وقوع الإيمان ممن وقع منه على جهة الخلق والتكوين، ولم يرد خلافه لا على هذه الجهة ولا على جهة المحبة. وإنما ذهبوا إلى ذلك طردًا لأصلهم من أن الله سبحانه غير خالق لأفعال العباد، وقد تقدم في المبحث السابق إبطال هذا الأصل، وذلك متضمن لإبطال ما بني عليه من نفي الإرادة الكونية في أفعال العباد.

وينبغي التنبه على أن المعتزلة في إثباتهم للإرادة للرب سبحانه مخالفين لمذهب

السلف، فإنهم يثبتون إرادة حادثة لا تقوم بالله سبحانه، بل في غير محل.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٤٤٠): "واعلم أنه تعالى مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل".

وقال في المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٣): "وقال شيخانا أبُو عليّ وأبُو هاشِم رحمهما الله وسائر من تبعهما: أنه تعالى مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن؛ إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل".

وعقد لهذه الجمل فصولًا في المغني في الجزء السادس الذي أفرده للكلام على الإرادة وما يتعلق بها، فقال: "فصل في الدلالة على أن الله تعالى مريد في الحقيقة".

"فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لنفسه ولا لعلة".

"فصل: في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا بإرادة قديمة".

"فصل: في أنه يجب أن يكون مريدًا بإرادة محدَثة".

"فصل: في أن إرادته تعالى يجب أن تكون موجودة لا في محل وما يتصل بذلك".

وقابلهم الأشاعرة، فذهبوا إلى أن الأمر لا يستلزم الإرادة، وأن الله قد يأمر بما لا يحبه، وقد يحب ما لا يأمر به.

ففسروا الإرادة بالمحبة، لكنهم جعلوها كونية؛ إذ جعلوا المراد هو الموجود، وما لم يوجد فليس بمراد، بل التزموا أنه يريد القبائح والشرور؛ لأنه إذا كان مريدًا لكل حادث - والإرادة هي المحبة - فهو محب لكل حادث راضٍ به أيًّا كان.

وهذا القول - أن الله تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفرًا معاقَبًا عليه - هو ما يطلقه بعض الأشعرية على العموم دون تفصيل.

ولهم مذهب ثان وهو المنع من إطلاق ذلك، لأن الكفر والفسوق والعصيان غير محبوبة لله سبحانه، والإرادة هي المحبة، ثم من هؤلاء من يجعل المحبة والرضا عبارة عن إنعامه سبحانه وإفضاله، ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، لكنه يقول: إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبدًا فإنها تسمى محبة ورضًا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبدًا فإنها تسمى سخطًا.

وتأولوا ما ورد من نصوص دالة على أن الله لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، بأن المعنى: لا يريد الفساد ولا يريد الكفر، وهذا إما أن يحمل على من لم يقع منه ذلك، أو يحمل على أنه لا يريده دينًا.

وقال الباقلاني في الإنصاف (٤٣): "واعلم أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة والاختيار والرضى والمحبة".

وقال الجويني في التلخيص في أصول الفقه (١/ ٢٥٨): "أصل أهل الحق أن المحرمات مرادة للرب سبحانه، وأن إرادته القديمة تتعلق بحدوث المحظورات والمباحات تعلقها بالطاعات".

وقال الدردير في شرح الخريدة البهية (٧٦): "والحاصل أن كل كائن، أي واقع فهو مراد له تعالى، سواء أمر به أو لا، ومفهومه أن ما لم يكن فهو غير مراد الوقوع، سواء أمر به كالإيمان من أبي جهل، أو لم يأمر به كالكفر من المؤمنين. . . وإذا عرفت ذلك؛ فالقصد - يعني الإرادة - غير الأمر بالشيء، بل ولا يستلزمه، كما أنه لا يستلزمها".

وتأولوا ما ورد من نصوص في نفي محبة الرب للفساد، ونفي رضاه بالكفر لعباده بأن المراد هو نفي الإرادة بالتكليف به، فيكون المعنى: لا يريد الفساد ولا يريد لعباده الكفر، قالوا: وهذا يصح على وجهين: إما أن يكون خاصًّا بمن لم يقع منه الكفر

والفساد، وإما بمعنى: لا يحب الفساد دينًا، ولا يرضاه دينًا.

والأشاعرة أحسنوا إذ أثبتوا عموم قدرة الله سبحانه ونفوذ مشيئته، وأساؤوا بقولهم إن الله يريد الكفر والعصيان.

وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بأدلة منها:

أولًا: ما جاء من نصوص في أمر الله سبحانه بأشياء لم يرد تعالى وقوعها، إذ لو أرادها لوقعت، كأمر الله سبحانه المشركين بالإيمان، وأمر الخليل بذبح ولده، وأمر إبليس بالسجود لآدم، مع إرادته سبحانه عدم وقوع ذلك، إذ لو أراده لوقع.

ثانيًا: إجماع المسلمين على كلمة متلقاة بالقبول ليست من المجملات المتأوَّلات، وهي قولهم: "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن".

ثالثًا: أن من حلف على مأمور به فاستثنى ثم لم يفعل لم يحنث، ولو كان الأمر هو الإرادة لحنث، لأن الله سبحانه قد شاء أن يقضيه إذ أمره بذلك.

رابعًا: أمر السيد عبده بما عصاه به عبده أمام القاضي ليقيم عذره، فهو آمرٌ له بما لا يريده منه، فدل على أن الأمر غير مستلزم للإرادة.

خامسًا: أنه لو كان الأمر بمعنى الإرادة لما صح أن يقول الرجل: "أريد منك كذا ولا آمرك به"، لأنه حينئذ بمنزلة قوله: "أريد منك كذا ولا أريده منك".

سادسًا: أن المكره يصح منه الأمر ولا إرادة له، فدل على أن الأمر لا يستلزم الإرادة.

سابعًا: أن أهل اللغة لم يشترطوا الإرادة في الأمر، بل اشترطوا الصيغة مع الرتبة، ولو كانت شرطًا لما أخلُّوا بها.

وهذا الذي ذهبوا إليه من نفوذ مشيئة الرب وعموم ملكه صحيح موافق لقول السلف، لكنهم أخطؤوا في نفي إرادة الرب الشرعية واستلزام أمره سبحانه لها، وما

أوردوه من أدلة صحيحة على ذلك فهو مسلَّم لهم لا ينازعون فيه، وإن كان في بعض ما أوردوه منها نظر.

والصواب في ذلك ما تقدم من قول أهل السنة من التفصيل بين الإرادتين، الكونية والشرعية، وأن الأمر يستلزم الشرعية لا الكونية.

وما تقيمه القدرية من أدلة على محبة الله سبحانه للأمر، وأنه لا يأمر إلا بما يحب؛ فهو صحيح يُدفَع به في نحر الجبرية، وما تقيمه الجبرية من أدلة على عموم ملك الرب ونفوذ مشيئته فهو صحيح ويُدفَع به في نحر القدرية.

(باب الاستطاعة استطاعتان)

استطاعة سابقةٌ للفعل، وهي التمكُّن وسلامة الآلات، ومقارنةٌ للفعل، وهي حقيقة القدرة.

قال الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "والاستطاعة التي يجب بها الفعل - من نحو التوفيق الذي لا يوصف المخلوق به - تكون مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات؛ فهي قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب".

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحه في (٢/ ٦٣٣): "والذي قاله عامة أهل السنة أن للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي، وهذه قد تكون قبله؛ لا يجب أن تكون معه، والقدرة التي يكون بها الفعل لا بد أن تكون مع الفعل؛ لا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (٨/ ٣٧٢): "فالاستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين، ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل، فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له، وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له".

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في بدائع الفوائد (٥/ ١٦١٣): "والصواب أنها نوعان: نوع قبله وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه، ونوع مقارن له فليست شرطًا في التكليف".

وقد دل على انقسام الاستطاعة إلى سابقة مقارنة: الكتاب والسنة.

فمن أدلة الاستطاعة السابقة:

قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} [آل عمران: ٩٧].

فأوجب الحج على المستطيع، ولو لم تكن هذه الاستطاعة سابقةً للفعل غير مقارنة له؛ لما وجب الحج إلا على من وقع منه، وهذا باطل بالضرورة.

وقوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ١٦].

فأمر بالتقوى وقيدها بالاستطاعة، فلو لم يكن المراد بالاستطاعة السابقة لما استطاع التقوى إلا من اتقى، وهذا باطل كذلك.

وقوله تعالى حاكيًا عن المنافقين: {وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ} [التوبة: ٤٢].

فاعتذروا عن تخلفهم بعدم استطاعتهم الخروجَ معه ﷺ، ولو لم يكن المراد بالاستطاعة هنا السابقة لما احتاجوا أن يعتذروا.

وأيضًا لو كان مرادهم الاستطاعة المقارنة لكان اعتذارهم من قبيل الاعتذار عن الشيء بنفسه، فكأنهم يقولون نعتذر على عدم الخروج بأننا لم نخرج، وهذا باطل أيضًا.

ومثله الاستطاعة الواردة في قوله تعالى: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ} [الأنفال: ٦٠]، وقوله تعالى: {يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ

أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا} [الرحمن: ٣٣].

وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين رضي الله عنه: (صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب)(١).

وقوله ﷺ: (إذا كان أحدكم يصلى فلا يدع أحدًا يمر بين يديه وليدرأه ما استطاع، فإن أبى فليقاتله؛ فإنما هو شيطان)(٢).

وقوله ﷺ: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج؛ فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم؛ فإنه له وجاء)(٣).

وبالجملة، فكل استطاعة علق بها حكم تكليفي، أو جاءت في سياق اعتذار -غير الاعتذار بالقدر- أو تحدٍّ؛ فهي استطاعة سابقة بمعنى التمكن وسلامة الآلات -كما سيأتي-.

ومن أدلة الاستطاعة المقارنة:

قوله تعالى: {مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ} [هود: ٢٠].

فالاستطاعة المنفية هنا هي الاستطاعة المقارنة، لأن انتفاء السمع والبصر الذي يكون به التكليف عذر لهم لا حجة عليهم.

ومثله قوله تعالى: {الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا} [الكهف: ١٠١].

---

(١) تقدم تخريجه، وهو صحيح.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الصلاة، باب منع المار بين يدي المصلي (١/ ٣٦٢) (٥٠٥)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري: كتاب النكاح، باب قول النبي ﷺ من استطاع منكم الباءة. . . (٧/ ٣) ح (٥٠٦٥)، ومسلم: كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه ... (٢/ ١٠١٨) ح (١٤٠٠)، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

وقوله تعالى حكاية عن الخضر: {قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا} [الكهف: ٦٧]، ونظيرتيها.

فالمنفي هنا هو حقيقة الصبر لا أسبابه؛ فإنها كانت ثابتة لموسى، فهو من أولي العزم والصبر من الرسل، ولهذا عاتبه الخضر عليه السلام، ولو كان عادمًا لأسباب الصبر وأدواته لما استحق اللوم ولكان معذورًا.

* **شرح القاعدة.**

هذه القاعدة من القواعد الجليلة في القدر، لأنها أساس من الأسس التي قام عليها مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب، وهي مما هدى الله إليه أهل السنة دون من عداهم، فله الحمد والمنة.

ولا بد قبل الشروع في بيانها من توضيح معنى الاستطاعة في اللغة.

الاسْتطَاعَة: مشتقة من الطَّوْع، كأنها كانت في الأصل الاستطواع، فلما أُسقطت الواو جعلت الهاء بدلًا منها، مثل قياس الاستعانة والاستعاذة.

والاستطاعة: الإطاقة والقدرة على الشيء.

والاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة ألفاظ متقاربة في المعنى.

والاستطاعة لفظ شرعي، جاءت به النصوص ما بين إثبات ونفي، وإنما دخله الإجمال من جهة أنه أطلق في الشرع على معنيين، فغابت هذه القسمة عن كثير من الناس فصاروا يعممون أحد هذين المعنيين على كل استطاعة وردت في النصوص، وسلك أهل السنة المحجة البيضاء ففرقوا بين المعنيين، ونزلوا على كل واحد منهما النصوص الشرعية الخاصة به.

والكلام على هذه القاعدة في مسائل:

الأولى: معنى الاستطاعة السابقة وأحكامها.

الثانية: معنى الاستطاعة المقارنة وأحكامها.

الثالثة: علاقة الاستطاعة السابقة بالاستطاعة المقارنة.

المسألة الأولى: معنى الاستطاعة السابقة وأحكامها.

الاستطاعة السابقة هي القدرة المصححة للفعل، أي التي يقدر بها الفاعل على الفعل، فهي سلامة الأدوات والوسائل والأسباب التي أودعها الرب سبحانه في الفاعل، والتي تشكل لديه بمجموعها استعدادًا وقوة يتمكن بها من الفعل إذا أراده - بمشيئة الله ﷻ.

وهذه الاستطاعة تتنوع أفرادها بتنوع الأفعال المراد القيام بها؛ فاستطاعة الحج: الزاد والراحلة، واستطاعة الصلاة قدرة البدن، وقد تصل إلى حياة القلب فقط، واستطاعة الزكاة: ملك النصاب، واستطاعة الصيام قوة الجسم على تحمل الامتناع عن المفطر.

وهكذا كل أمر تكون الاستطاعة بحسبه، ويجمعها كلها سلامة الآلة التي يكون بها الفعل.

ومن أحكامها:

أولًا: أنها متقدمة على الفعل لا متأخرة ولا مقارنة.

أما كونها سابقة للفعل فلأنها وسيلته وأداته، وسبب من أجل أسبابه الوجودية، والله سبحانه لحكمته ربط الأسباب بمسبَّباتها، وجعل وجود الشيء متوقف على وجود أسبابه ومقتضياته، فوجود الشيء مع عدم بعض أسبابه الوجودية ممتنع، فوجب أن تكون هذه الاستطاعة متقدمة على الفعل كما يتقدم سبب الفعل عليه.

وأما كونها غير متأخرة فليس المراد به أنه بعد الفعل تعدم القدرة عليه، فلا يكون في مقدور الفاعل فعله مرة أخرى؛ بل المراد أنها متأخرة عن الفعل المعين.

يبينه أن القدرة على فعل معين هي سبب من أسباب وجوده - كما تقدم -، وسبب الشيء لا يتأخر عنه وإلا لم يكن سببًا له، ثم هذه الاستطاعة تكون سببًا لفعل آخر، وهكذا، فالقول بأنها متقدمة أو غير متأخرة وكذا غير مقارنة؛ إنما هو بالنسبة إلى الفعل المعين نفسه - من حيث كونها سببًا له - لا بالنسبة إلى عموم الأفعال التي من جنسه.

وأما كونها غير مقارنة فالمراد منه أن الفعل إذا خرج بأسبابه إلى الوجود؛ فإن هذه الاستطاعة لا تكون حينئذ موجودة، بل تحل محلها استطاعة أخرى بها يتحقق الفعل - كما سيأتي -.

ثانيًا: أنها مناط الأمر والنهي؛ فإذا وجدت وجد الأمر والنهي، وإذا عدمت عدم الأمر والنهي.

فالله سبحانه لرحمته لا يكلف نفسًا إلا وسعها وقدرتها، فإذا عدمت الاستطاعة لم يتوجه الأمر والنهي، وسيأتي مزيد إيضاح لهذه المسألة في المبحث القادم إن شاء الله.

ثالثًا: أنها استطاعة شرعية.

وهذا الحكم متمِّم للحكم السابق؛ فمعنى كونها استطاعة شرعية هو كونها مناطًا للأمر والنهي، مع تضمنه لمعنيين آخرين:

الأول: أنه لا يلزم من وجودها وجود الفعل، بل قد يتخلف الفعل، وقد يحصل خلافه - مع تخلفه - مع وجود هذه الاستطاعة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما الاستطاعة التي يتعلق بها الأمر والنهي فتلك قد يقترن بها الفعل وقد لا يقترن".

الثاني: أنها أخص من الاستطاعة الكونية، فالاستطاعة الشرعية المشروطة في

التكليف لم يكتف فيها الشارع بمجرد المكنة ولو حصل معها ضرر، بل جعل القدرة على الفعل مع الضرر كالعجز عنه تحقيقًا لقوله تعالى: {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: {مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ} [المائدة: ٦]، يزيده إيضاحًا:

رابعًا: أنها صالحة للضدين.

فالاستطاعة السابقة يستطيع بها الفاعل الفعل والترك، فهو قبل الفعل مستطيع مختار، بمعنى أنه لا يلزم من حصول الاستطاعة السابقة وقوع الفعل، بل قد يقع وقد لا يقع.

فعلى ساق الاستطاعة قامت الأحكام الشرعية، والتكليف مع عدمها ممتنع، كما قال تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: ٢٨٦].

خامسًا: أنها حاصلة للفاعل والتارك.

فلا يختص بها أحدهما، بل هي لكليهما، فالذي قدَّر الله سبحانه وتعالى له أن يفعل؛ كانت الاستطاعة قبلُ حاصلة له، وإلا لما وقع منه الفعل؛ لأن هذه الاستطاعة سبب في وقوعه، ولا بد حتى يقع الفعل من وجود أسبابه.

ومن قدَّر عليه ألا يفعل فلا يخلو من أحد حالين:

- أن لا يكون مطالبًا بالفعل أصلًا؛ لعجز أو غيره، فهذا غير داخل فيما نحن بصدده.

- أن يكون مطالبًا به؛ فلا بد من استطاعته عليه، إذ لا تكليف مع العجز، فالتكليف دليل على الاستطاعة.

سادسًا: أنها سبب من أسباب وجود الفعل.

تقدم أن سلامة الآلات التي يكون بها الفعل من جملة أسبابه الوجودية التي

يتوقف عليها، فليس وجود هذه الاستطاعة كعدمها، وليست هي متفردة بإيجاده، بل هي من جملة الأسباب، فلا بد للقيام بواجب الحج من وجود أسبابه التي من جملتها وجود الزاد والراحلة، فلا حج بدون زاد وراحلة، ولا مجرد وجود الزاد والراحلة محقق لوقوع الحج.

المسألة الثانية: معنى الاستطاعة المقارنة وأحكامها.

الاستطاعة المقارنة هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل، هي عبارة عن مجموع القدرة السابقة مع الإرادة الجازمة، اللذين هما المرجح التام للفعل بمشيئة الله سبحانه وتعالى.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في منهاج السنة (١/ ١٦٣): "القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة؛ لزم وجود الفعل وصار واجبًا بغيره لا بنفسه. . . ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصور عدم الفعل إلا لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة. . . أما مع كمال قدرته وإرادته فلا يتوقف الفعل على شيء غير ذلك والقدرة التامة والإرادة الجازمة هي المرجح التام للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود ذلك الفعل".

فعدم الفعل إما إن يكون لعدم القدرة عليه، أو لعدم إرادته - أصلًا أو كمالًا -، أو لعدمهما معًا.

وحصول القدرة المقارنة التي يكون بها الفعل هو من التوفيق الذي خص الله سبحانه وتعالى به الفاعل على التارك، وهذا التوفيق هو هداية الله سبحانه وتعالى للمؤمن، وخلافه من الإضلال.

لذلك قال الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الطحاوية (٢/ ٦٣٣- مع شرح ابن أبي العز): "والاستطاعة التي يجب بها الفعل - من نحو التوفيق الذي لا يوصف المخلوق به -

تكون مع الفعل".

ومن هنا كان من مذهب أهل السنة أن لله سبحانه وتعالى على عبده المطيع نعمة دينية أمكنه بها من الطاعة، وسيأتي بيان هذه المسألة في قاعدة مستقلة إن شاء الله.

ومن أحكامها:

أولًا: أنها لا تكون إلا مقارنة للفعل، ولا تصلح إلا له.

فلا يمكن أن تتقدم عليه، كما لا يمكن أن تتأخر عنه.

وذلك لأن الفعل إنما يخرج إلى الوجود بهذه الاستطاعة، فبوجودها يوجد الفعل، وبعدمها يعدم الفعل، فهي موجب الفعل وعلة تامة له، فلا يتصور تقدمها أو تأخرها عنه، لأن العلة التامة تقارن المعلول لا تتقدمه.

كما أنها مختصة بالفعل المعين، فلا تكون لغيره.

ثانيًا: أنها لا تصلح للضدين بل للفعل فقط، ومن هنا كانت استطاعة كونية.

أي يلزم من وجودها وجود الفعل ولا يمكن أن يتخلف، فلا يتصور وجودها مع عدم الفعل، لأنها المرجح التام له، يوضحه:

ثالثًا: أنها تختص بالفاعل دون التارك.

فالتارك إنما ترك الفعل لعدم القدرة التامة، أو لعدم الإرادة الجازمة، أو لعدمهما معًا، وعدمه أيًا منهما يخرجه عن كونه مستطيعًا هذه الاستطاعة.

والفاعل إنما صار فاعلًا لقدرته التامة ومشيئته الجازمة، وهما حقيقة الاستطاعة المقارنة، فالفاعل مستطيع بهذا المعنى دون التارك فإنه غير مستطيع.

رابعًا: أنها موجبة للفعل، وسبب تام في وجوده.

وهذا كما تقدم من كون الفعل يخرج إلى الوجود بالاستطاعة المقارنة التي هي القدرة التامة والمشيئة الجازمة.

وهذه الاستطاعة هي المرجح للفعل والسبب التام.

لكن مع كونها كذلك، فإنها لا تستقل بإيجاد الفعل، بل لا بد من مشيئة الرب سبحانه وتعالى له، ولا تنافي في ذلك؛ لأن وجود القدرة والمشيئة إنما كان بمشيئة الله وخلقه، فكون الاستطاعة المقارنة مرجحًا للفعل فهذا بمشيئة الله ﷻ لا بنفسها.

وقد أشار شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ إلى هذا المعنى فقال: "القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة؛ لزم وجود الفعل، وصار واجبًا بغيره لا بنفسه".

ولا تنافي كذلك لأن هذه الاستطاعة هي في حقيقة الأمر توفيق من الله سبحانه وتعالى لعبده، جعله به قادرًا على الطاعة، مريدًا لها.

ولا تنافي كذلك لأن لموجب هذه الاستطاعة موانع لا بد من إزالتها، إذ يبقى بعد وجود القدرة والإرادة زوال الموانع التي تحول دون وجود الفعل.

المسألة الثالثة: علاقة الاستطاعة السابقة بالاستطاعة المقارنة.

من خلال ما تقدم تتضح العلاقة بين الاستطاعتين، وملخص ذلك أن الاستطاعة السابقة هي جزء من الاستطاعة المقارنة.

والاستطاعة المقارنة تتضمن الاستطاعة السابقة وزيادة، وهذه الزيادة هي الإرادة الجازمة على القيام بالفعل.

فكل استطاعة سابقة إذا لاقت إرادة جازمة صارتا بمجموعهما قدرة مقارنة تامة، يخرج بها الفعل إلى الوجود بمشيئة الله سبحانه وتعالى.

والحاصل أن مذهب أهل السنة أن الاستطاعة نوعان: سابقة ومقارنة، ولكل واحدة منهما حقيقتها وأحكامها وأدلتها من الكتاب والسنة، والله أعلم.

*** المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.**

خالف أهل السنة في هذه القاعدة طوائف من المخالفين.

فذهبت الجهمية إلى إنكار الاستطاعة من أصلها، وقالوا: ليس للعبد قدرة على فعله ولا استطاعة، وهذا بناءً على قولهم بأن العبد مجبور على فعله.

حكى عنه ذلك أهل المقالات، فقال البغدادي في الفرق بين الفرق (١٨٦): "الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها".

وقال الإسفراييني في التبصير في الدين (١٠٧): "وكان من مذهبه أن لا اختيار لشيء من الحيوانات في شيء مما يجري عليهم، فإنهم كلهم مضطرون لا استطاعة لهم بحال".

وقال الشهرستاني في الملل والنحل (٩٨): "ومنها: قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار".

وحكاه ابن حزم في الفصل (٣/ ٣٣) عن طائفة من الأزارقة أيضًا.

وهذا القول باطل ببدائه العقول، وهو ثمرة مذهبه في الجبر، وأن الإنسان كالريشة في مهب الريح.

وذهبت القدرية المعتزلة إلى إنكار الاستطاعة المقارنة، وأن الاستطاعة سابقة لا غير.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (٣٩٠ و ٣٩٦): "فصل في الاستطاعة، وهو الكلام في أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له"، ثم قال: "وجملة ذلك أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها".

وقال كما في المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (١/

٢٤٦): "باب في أن القدرة قبل الفعل. . . إذا أعطى الله ﷻ القدرة والاستطاعة للعبد؛ فقد مكنه بها من الأفعال أجمع، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية، فلذلك قلنا إنها متقدمة على الفعل".

وحكى الأشعري إجماعهم على ذلك فقال في مقالات الإسلاميين (١/ ٣٠٠): "وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل".

واستدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة منها:

أولًا: ما تقدم من أدلة على الاستطاعة السابقة، ومنها قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} [آل عمران: ٩٧].

وقوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ١٦].

وقوله تعالى حاكيًا عن المنافقين: {وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ} [التوبة: ٤٢]، ونحو ذلك من الآيات.

ثانيًا: أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه.

ثالثًا: أن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر - وقد كلف الإيمان - أن يكون كافرًا مؤمنًا دفعة واحدة وهو محال.

رابعًا: أن القدرة لو كانت مع الفعل لكانت قدرة على الموجود فقط، والموجود استغنى بوجوده عن القدرة أصلًا.

خامسًا: أنه لو كان القادر منا إنما يقدر على الفعل حال وجوده لكان الرب

سبحانه كذلك لا يقدر على الفعل إلا حال وجوده، لأن حال القادر لا يختلف.

وعند النظر في هذه الأدلة يلاحظ أن المعتزلة استدلوا بها على أمرين: على إثبات الاستطاعة المتقدمة، وعلى نفي الاستطاعة المقارنة.

أما دلالتها على إثبات الاستطاعة المتقدمة؛ فصحيحة لا إشكال فيها، النقلية منها، والعقلية في الجملة، حاشا الدليل الأخير؛ فإنه مبني على تشبيه الخالق بالمخلوق وهذا باطل.

وأما دلالتها على نفي الاستطاعة المقارنة فباطل من وجوه:

الأول: أن الأدلة الصحيحة الصريحة دلت على إثبات الاستطاعة المقارنة، كما دلت على إثبات الاستطاعة السابقة، فإثبات هذه ونفي هذه تشهٍّ وهوى.

الثاني: أن نفي الاستطاعة المقارنة يؤول إلى التسوية بين الفاعل والتارك؛ إذ لا استطاعة يختص بها الفاعل، وهذا باطل.

الثالث: أن القدرة السابقة إما أن تكون تامة أو غير تامة، فإن كانت تامة؛ لزم وجود الضدين إذ القدرة عليهما على السواء وهذا محال، وإن كانت ناقصة فهي غير موجبة للفعل، فيلزم وجود استطاعة أخرى تتممها، وهو المطلوب.

الرابع: أن القدرة غير كافية في وجود الفعل، بل لا بد معها من إرادة ترجح الفعل على الترك، والقدرة مع الإرادة الجازمة موجبة للفعل بإذن الله، وهما حقيقة القدرة المقارنة - كما تقدم -.

ومذهب المعتزلة في الاستطاعة مبني على قولهم بنفي التوفيق وأن يكون للرب سبحانه على المطيع نعمة خاصة به يعينه بها على الطاعة، بل إقدار الرب سبحانه وإعانته للمطيع والعاصي سواء، ولكن هذا بنفسه رجح الطاعة وهذا بنفسه رجح المعصية كالوالد الذي أعطى كل واحد من ابنيه سيفًا فهذا جاهد به في سبيل الله وهذا

قطع به الطريق.

وهذا مردود باتفاق أهل السنة والجماعة على إثبات نعمة دينية خص الله بها المطيع دون العاصي، أعانه بها على الطاعة.

وذهب الأشاعرة إلى أن نفي الاستطاعة المتقدمة، وأنها مقارنة للفعل لا غير، لا تتقدم عليه ولا تتأخر عنه.

قال الباقلاني في الإنصاف (٤٤): "ويجب أن يعلم أن الاستطاعة للعبد لا تكون إلا مع الفعل، لا تجوز تقديمها عليه ولا تأخيرها عنه".

وقال أيضًا في التمهيد (٣٢٤ - ٣٢٥): "فإن قال: فهل تزعمون أنه يستطيع الفعل قبل اكتسابه، أو في حال اكتسابه؟ قلنا: لا، بل في حال اكتسابه، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك".

وقال الرازي في المحصل (١٠٥ - ١٠٦): "مسألة: القدرة مع الفعل خلافًا للمعتزلة: لنا أن القدرة عرَض؛ فلا تكون باقية، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرًا على الفعل؛ لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورًا، وحال حصول الفعل لا قدرة".

وقال المصدر السابق (١٠٧): "مسألة: القدرة لا تصلح للضدين خلافًا للمعتزلة".

وقال الآمدي في أبكار الأفكار (٢/ ٢٩٦): "مذهب أهل الحق من الأشاعرة: أن القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها ولا تتعلق به قبل حدوثه، بل وقت حدوثه".

وقال أيضًا أبكار الأفكار (٢/ ٣٠٨): "مذهب أكثر أصحابنا امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين معًا".

وقال التفتازاني في المقاصد مع شرحه (٢/ ٣٥٣): "القدرة الحادثة على الفعل

لا توجد قبله خلافًا للمعتزلة".

وعقد الأشعري في كتابه "اللمع" (٩٣) بابًا في الكلام في الاستطاعة، قرر فيه أن الاستطاعة لا تكون إلا مقارنة للفعل.

واستدلوا لمذهبهم بأمور منها:

أولًا: ما تقدم من أدلة على ثبوت الاستطاعة المقارنة، كقوله تعالى: {مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ} [هود: ٢٠].

وقوله تعالى حكاية عن الخضر: {قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا} [الكهف: ٦٧]، ونحوهما من الآيات.

وقوله تعالى: {رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ} [إبراهيم: ٤٠]، فلو كانت القدرة سابقة على الفعل لما كان لطلبه معنى، ولصح أن يقول له الله سبحانه: قد جعلتك مقيمًا، ويكون الإنسان مستغنيًا عن معونة ربه سبحانه.

ثانيًا: أنه لو لم تكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل حال حدوثه؛ لما كانت متعلقة به أصلًا، واللازم ممتنع؛ فالملزوم ممتنع.

ثالثًا: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى، فلو كانت متقدمة على الفعل للزم وقوعه مع عدم القدرة، وهو محال.

رابعًا: أن من لم يخلق الله سبحانه له استطاعة محال أن يكتسب شيئًا، فلما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة؛ صح أن الكسب إنما يوجد لوجودها، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل.

فالاستطاعة مع الكسب كالعلة مع المعلول، ولا يصح تقدم العلة على المعلول، فلا يصح تقدم الاستطاعة على الكسب.

هذه أهم أدلتهم، وقد أرادوا منها أمرين: إثبات الاستطاعة المقارنة، ونفي

الاستطاعة السابقة.

فأما دلالتها على الاستطاعة المقارنة، فصحيحة خلا الدليل الثالث، فإن مذهب الأشاعرة بأن العرض لا يبقى زمانين "قول محدَث في الإسلام، لم يقله أحد من السلف والأئمة، وهو قول مخالف لما عليه جماهير العقلاء من جميع الطوائف"، والحس يكذبه؛ فإن كل أحد يدرك أن لون ثوبه في لحظة هو لونه في لحظة تالية وهكذا.

وأما استدلالهم بها على نفي الاستطاعة السابقة فباطل من وجوه:

الأول: دلالة الأدلة الصحيحة الصريحة على إثبات الاستطاعة السابقة - كما تقدم - فنفيها معارضة لهذه الأدلة وإبطال لها.

الثاني: أن نفي القدرة السابقة لا يجعل للتارك استطاعة، وإذا لم يكن مستطيعًا كان معذورًا، وهذا معلوم البطلان، يوضحه:

الثالث: أن القول بنفي الاستطاعة المتقدمة يعود على التكليف بالإبطال، إذ الاستطاعة المتقدمة هي مناط التكليف، وهذا باطل.

وقد التزم الأشاعرة لذلك القول بالتكليف بما لا يطاق، قال الأشعري في اللمع (٩٩): "ومما يبين ذلك [أي أن الاستطاعة مع الفعل] أن الله تعالى قال: {مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ} [هود: ٢٠]، وقال: {وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا} [الكهف: ١٠١]، وقد أمروا أن يسمعوا الحق وكلفوه، فدل ذلك على جواز تكليف ما لا يطاق، وأن من لم يقبل الحق ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطيعًا".

الرابع: أن الاستطاعة المقارنة متضمنة للاستطاعة السابقة وزيادة هي الإرادة الجازمة بتوفيق الله سبحانه، فنفي الاستطاعة المقارنة هجر من القول، إذ حقيقته إنكار الاستطاعة أصلًا، وهذه هي حقيقة قول الأشاعرة، فإنهم لم يجعلوا للعبد في

الاستطاعة المقارنة أثرًا، وهذا مبني على قولهم في خلق الأفعال، وأن للإنسان قدرة غير مؤثرة على فعله، فهو كما عبَّر الرازي - وأحسن في التعبير - فقال في مواضع من تفسيره (٧/ ١٠٩) و (١٥/ ٤١١) و (٢١/ ٤٥٩) و (٢٤/ ٥٤٢): "مضطر في صورة مختار".

الخامس: أن كل أحد يجد من نفسه قدرة على كثير مما لم يفعله، وهذه القدرة لا يمكن أن تكون مقارنة، إذ لا فعل حينئذ تقارنه.

وقد تأول الأشاعرة ما ورد من أدلة على الاستطاعة السابقة بغير استطاعة البدن، فتأولوا استطاعة الحج بالمال الذي هو الزاد والراحلة، وتأولوا استطاعة خروج المنافقين بالمال والجِدة والظَّهر.

وتبعًا لقول الأشاعرة والمعتزلة بأن الاستطاعة واحدة لا غير؛ فإنهم اختلفوا في بقاء الاستطاعة ودوامها.

أما الأشاعرة فذهبوا - كما تقدم - إلى أن الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، ووافقهم على ذلك الماتريدية مع قولهم بالاستطاعتين.

وأما المعتزلة فاختلفوا فيما بينهم في ذلك كما حكاه الأشعري في المقالات.

فذهب أكثر المعتزلة إلى أنها تبقى.

وذهب أبو القَاسِم البَلخِي وبعض المعتزلة إلى أنها لا تبقى وقتين، وأن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة فيكون الفعل واقعًا بالقدرة المتقدمة.

وهذا قولهم في الفعل المباشر، فأما المتولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومة وأسباب معدومة، ويكون الإنسان في حال حدوثه ميتًا أو عاجزًا.

وهذه الأقوال لا دليل عليها يعضدها، لا من جهة الشرع ولا من جهة العقل، بل

هما على خلافها، أما الشرع فلعدم الدليل على ذلك، لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع، بل هذه الأقوال لم تُحْكَ عن أحد من سلف الأمة وأئمتها.

وأما العقل؛ فلأنه لا يعقل وجود الفعل إلا مع وجود القدرة عليه، إذ القدرة عليه شرط وجودي له، ووجود الشيء مع عدم شرطه الوجودي باطل.

وأما التزام بعضهم وقوع الفعل مع عدم القدرة؛ فهو باطل، لأن القدرة إذا ارتفعت وقع نقيضها وهو العجز، فيكون الفعل مقدورًا معجوزًا عنه في آن معًا، وهو محال.



الفهرس

* * *